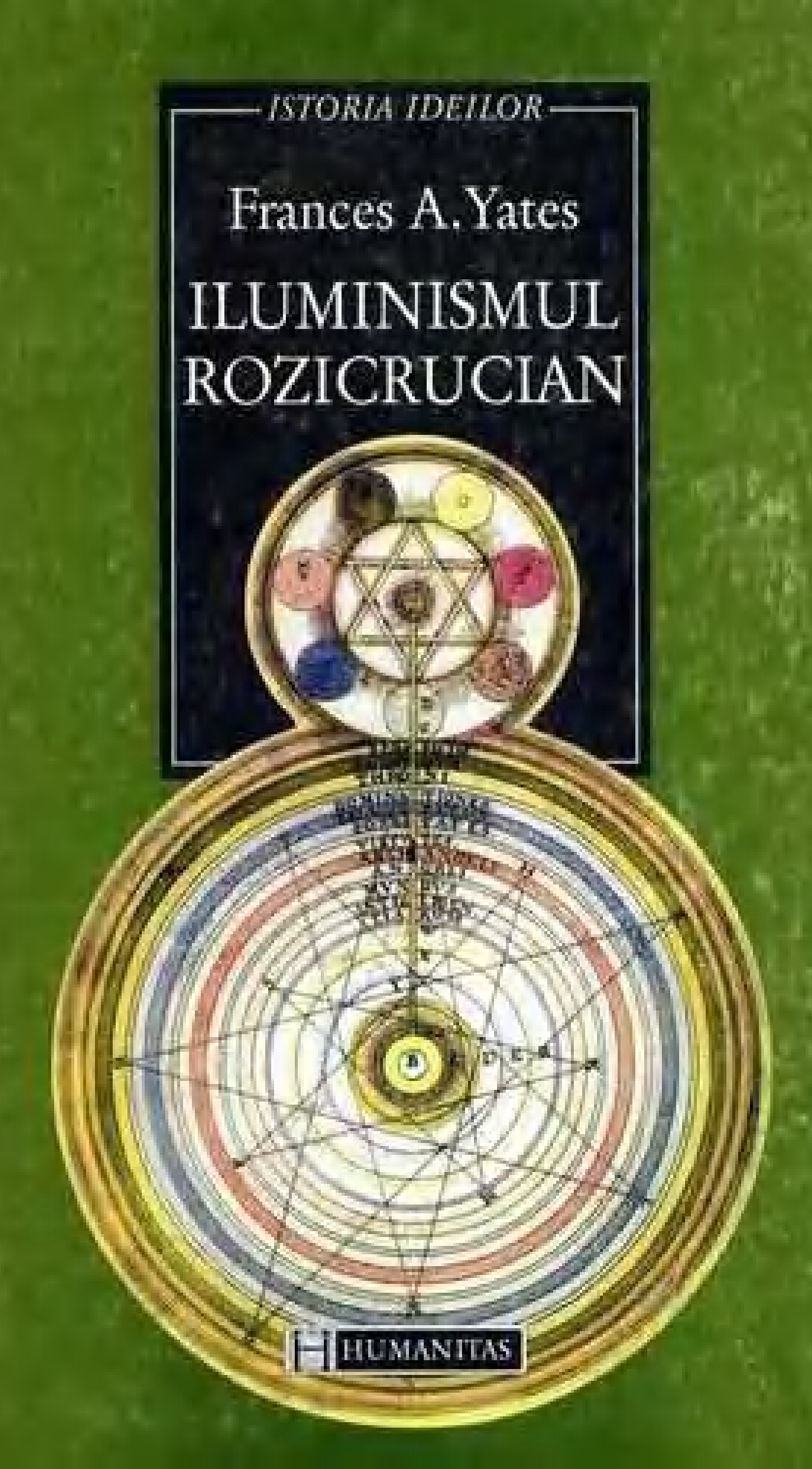

ISTORIA IDEILOR
Frances A. Yates
ILUMINISMUL ROZICRUCIAN
HUMANITAS

FRANCES A. YATES

ILUMINISMUL ROZICRUCIAN

Traducere din engleză de

PETRU CREȚIA



HUMANITAS

BUCUREȘTI

Istoric reputat, FRANCES A. YATES (1899–1981) a fost unul dintre cei mai importanți specialiști în istoria Renașterii. În 1977 a primit titlul de Dame of the British Empire. A predat istoria Renașterii la Universitatea din Londra. Membră a mai multor societăți și institute culturale (British Academy, Royal Society of Literature, Warburg Institute, Lady Margaret Hall). I s-au conferit titluri onorifice de către Universitățile din Edinburgh, Oxford, East Anglia și Exeter.
A mai scris: *The Art of Memory*, *Theatre of the World*, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, *Astraea*, *The Valois Tapestries*, *Shakespeare's Last Plays*, *The Occult Philosophy in the Elisabethan Age*, precum și trei culegeri de eseuri: *Lull and Bruno* (I), *Renaissance and Reform: The Italian Contribution* (II) și *Ideas and Ideals in the North European Renaissance* (III).

Coperta

IOANA DRAGOMIRESCU MARDARE

FRANCES A. YATES,
THE ROSICRUCIAN ENLIGHTENMENT,
ARK Paperbacks, 1986

ISBN 973-28-0884-5

Prefață

Titlul acestei cărți poate fi înșelător. „Rozicrucian" poate sugera că aceasta va fi o carte despre grupuri de cercetători moderni ai unor forme de ocultism. „Iluminism" poate sugera că va fi vorba despre perioada cunoscută sub numele de *Aufklärung*, ieșirea la lumina rațiunii din întunericul superstiției, datorită lui Voltaire, Diderot și secolului al XVIII-lea. Iar cele două cuvinte luate împreună par să producă o imposibilitate, ele reprezentînd două tendințe opuse: una în direcția unor forme stranii de superstiție, cealaltă către o opoziție critică și rațională față de superstiție. Cum poate un rozicrucian să fie totodată un iluminist? În fapt, folosesc termenul „rozicrucian" într-un sens istoric strict limitat și nu folosesc „Iluminism" în sensul uzual, strict limitat istoric. Perioada la care se referă cartea este aproape exclusiv începutul secolului al XVII-lea, cu unele extinderi înainte și după această perioadă. Lucrarea are în vedere anumite documente publicate în Germania în prima parte a secolului al XVII-lea, documente cunoscute în general sub numele de „manifestele rozicruciene", și situarea lor istorică. Orice mișcare ulterioară care își spune „rozicruciană", inclusiv cele de pînă și din prezent, este în întregime exclusă. De vreme ce aceste documente sau manifeste declară că noi progrese ale cunoașterii sînt iminente, titlul meu este, din punct de vedere istoric, corect. A existat într-adevăr la începutul secolului al XVII-lea o mișcare de idei care poate fi numită „iluminism rozicrucian", și despre acesta este vorba în cartea de față.

„Rozicrucian" în sens pur istoric numește o etapă din istoria culturii europene, cea intermediară între Renaștere și așa-zisa revoluție științifică din secolul al XVII-lea. Este o etapă în care tradiția hermetic-cabalistă a Renașterii suferise influența unei alte tradiții hermetice, cea a alchimiei. „Manifestele rozicruciene" sînt o expresie a acestei faze, în măsura în care reprezintă combinația dintre „Magie, Cabală și Alchimie" ca influența care a determinat acest nou iluminism.

În cartea mea *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition* (1964), am încercat să urmăresc tradiția hermetică în Renaștere, începînd din vremea formulării ei în Italia, de către Marsilio Ficino și Giordano Bruno. Acum

îmi dau seama că, departe de a-și fi pierdut puterea în prima parte a secolului al XVII-lea (așa cum credeam cînd am scris cartea) sau de a-i fi slăbit influența asupra unor mișcări culturale de importanță majoră, la începutul secolului al XVII-lea a avut loc de fapt o renaștere a ei, că au existat noi forme de manifestare a tradiției hermetice, forme care absorbiseră influențele alchimice și care erau deosebit de importante prin raportare la dezvoltarea abordării matematice a studiului naturii.

Un „rozicrucian" important a fost John Dee care, așa cum am spus într-un articol publicat în 1968, „nu încape îndoială că poate fi văzut din punct de vedere istoric ca un mag de Renaștere de tipul a ceea ce avea să fie numit mai tîrziu rozicrucian". În cartea mea *Theatre of the World* (1969), am subliniat importanța lui Dee ca unul care a influențat Renașterea elisabetană, iar într-o carte excelentă, *John Dee* (1972), Peter French a umplut o mare lacună din studiile despre Renaștere procedînd la examinarea sistematică a influenței exercitate în Anglia de opera lui Dee. Acesta a aparținut evident tradiției hermetice din Renaștere, adusă la zi prin noi dezvoltări, tradiție pe care a făcut-o să evolueze în direcții originale și importante. Dee a fost un matematician excelent, care a pus în relație studiul numerelor cu cele trei lumi ale cabaliștilor. În lumea de jos, a elementelor, a studiat numerele ca tehnologie și știință aplicată, iar *Prefața* lui la Euclid este o expunere strălucită a matematicilor în general. În a doua lume, celestă, studiul numerelor era pus în relație cu astrologia și cu alchimia, iar în *Monas hieroglyphica* a considerat că a descoperit formula pentru o știință combinată, cabalistică, alchimică și matematică, știință ce urma să-i permită deținătorului ei să se miște în sus și în jos pe scara ființelor, de la sferele cele mai joase pînă la cele mai înalte. Iar în sfera supracelestă, Dee credea că a găsit secretul conjurării îngerilor prin calcule numerice, în tradiția cabalistică. Așadar, ca „rozicrucian", Dee este o figură tipică pentru magul din Renașterea tîrzie, care combina „Magia, Cabala și Alchimia" spre a ajunge la o viziune asupra lumii în care progresele științei erau în chip straniu amestecate cu angelologia.

Cariera strălucită și foarte influentă a lui Dee în Anglia elisabetană s-a încheiat în 1583, cînd a părăsit Anglia și s-a dus pe continent, unde a exercitat de asemenea o puternică influență, stimulînd apariția unor noi curente de idei în Europa Centrală. Pînă acum, această a doua jumătate a carierei lui Dee, cea continentală, nu a fost studiată sistematic și rămîne încă în imperiul zvonurilor. În Boemia se pare că Dee n-a fost doar promotorul unui curent alchimic, ci și al unei reforme religioase, a cărei natură n-a fost încă pe deplin cercetată. Informațiile noastre cu privire la viața culturală din preajma împăratului Rudolf al II-lea, asupra căreia s-a manifestat influența lui Dee, sînt precare și așteptăm publicarea importantului studiu al lui Robert Evans asupra culturii de la Curtea sa.

Cartea de față — și insist asupra acestui lucru — este un studiu *istoric*. Ea se referă la această fază „rozicruciană“ din gîndire, cultură și religie, însă scopul ei principal este de a pune în lumină canalele *istorice* care au alimentat-o. Canalele au fost astupate și au devenit greu de identificat din cauza dispariției din istorie a uneia dintre cele mai importante perioade.

Este adevărat că am învățat din cărțile de istorie că prințesa Elisabeta, fiica lui Iacob I, s-a căsătorit cu Frederic al V-lea, Elector palatin al Rinului, care, cîțiva ani mai tîrziu, a făcut încercarea nesăbuită de a dobîndi tronul Boemiei, încercare care s-a soldat cu un eșec rușinos. După înfrîngerea din 1620, „regele și regina de o iarnă a Boemiei“, cum erau numiți în bătaie de joc, au fugit din Praga și, după ce au pierdut și Palatinatul, și Boemia, și-au petrecut restul vieții ca niște exilați nevoiași. Ceea ce a dispărut din cunoașterea istorică este faptul că o fază „rozicruciană“ din cultură este în strînsă relație cu acest episod, că tot de el se leagă și „manifestele rozicruciene“, că mișcările stîrnite de John Dee cu ani în urmă în Boemia se află în spatele acestor manifeste, că scurta domnie a lui Frederic și a Elisabetei în Palatinat a fost o vîrstă de aur a hermetismului, alimentată de mișcarea alchimică condusă de Michael Maier, de *Monas hieroglyphica* a lui Dee și de tot ce implicau acestea. Dezavuată de Iacob I, mișcarea s-a prăbușit, însă reconstituirea ei reprezintă un preambul foarte necesar pentru urmărirea dăinuirii „rozicruciene“ de la sfîrșitul secolului al XVII-lea. Sper că reconstituirea acestei perioade din gîndirea și din istoria europeană cu ajutorul metodelor criticii istorice va scoate subiectul din domeniul studiilor necritice și vag „ocultiste“ și va face din el un domeniu de cercetare legitim și deosebit de important.

Fiind o lucrare de pionierat, cartea de față riscă să conțină erori, pe care învățații viitorului le vor corecta. Instrumentele de lucru în acest domeniu sînt încă rudimentare și la fiecare pas te împiedici de lipsa unei bibliografii riguroase. Cea mai mare parte a scrierilor despre „rozicrucianism“ sînt de nefolosit de către istoricul critic, singura lor utilitate fiind de a trimite la materialul original. Lucrările lui A. E. Waite se situează într-o categorie diferită și le-am folosit din plin, deși, cum a spus G. Scholem, opera — altminteri meritorie — a lui Waite este marcată de lipsa spiritului critic. Cartea lui Paul Arnold a fost folositoare datorită materialului bogat pe care-l conține, aranjat, din păcate, într-o manieră confuză. Studiul lui Will-Erich Peuckert este fundamental pentru contextul german. Toate aceste lucrări, și altele, menționate în note, mi-au fost de mare ajutor, deși încercarea din cartea de față de a pune în legătură rozicrucianismul cu situații contemporane evoluează pe cu totul alte direcții.

Așa cum am spus, am omis cu desăvîrșire istoria ulterioară a așa-zisului „rozicrucianism“ și straniile extravaganțe în care a fost implicată folosirea

acestui cuvînt. Probabil că acum istoria ulterioară poate fi clarificată, dar nu voi încerca să fac acest lucru. Este un subiect de sine stătător, complet diferit, deși unele relicve ale reprezentărilor din perioada veche pot fi descoperite, de pildă, într-o scriere ca *Geheime Figuren der Rosenkreuzer*, publicată la Altona în 1785; ce semnificație au figurile în contextul ulterior nu se poate descoperi decît în urma unor noi cercetări. Pentru a menține această carte în limitele propuse, a trebuit să abreviez sau să las la o parte mult material, precum și să rezist tentației de a răsturna fiecare piatră sau de a urmări fiecare drum care se ramifica din subiectul acesta fundamental.

Subiectul este fundamental pentru că, în ultimă analiză, se referă la o năzuință către iluminare în sensul viziunii, precum și către iluminare în sensul progresului cunoașterii intelectuale sau științifice. Deși nu știu exact ce anume era un rozicrucian și nici măcar dacă a existat cîndva vreunul, îndoiala și incertitudinea care îl copleșesc pe cel pornit în căutarea nevăzuților Frați ai Crucii cu trandafiri sînt însoțitoarele inevitabile ale căutării Nevăzutului.

Temele cîtorva dintre primele capitole ale cărții au constituit temeiul unei conferințe cu titlul *James I and the Palatinate: a Forgotten Chapter in the History of Ideas*, ținută în octombrie 1970 la Oxford ca James Ford Special Lecture in English History. Faptul că atunci H. Trevor-Roper m-a încurajat cu generozitate m-a ajutat să mă încumet la scrierea acestei cărți.

Ca întotdeauna, Warburg Institute mi-a fost sprijin și cămin, și sînt adînc recunoscătoare directorului său și tuturor bunilor mei prieteni de acolo. D. P. Walker a avut bunătatea să citească un exemplar al manuscrisului și apoi am avut cu el numeroase discuții, prețioase pentru mine, asupra temelor pe care le abordasem.

Jennifer Montague și personalul de la Photographic Collection mi-au dat tot ajutorul, adunînd fotografiile pentru ilustrarea volumului. Îi sînt îndatorată lui Maurice Evans pentru a fi desenat harta de la p. 42.

Cu acordul editorilor, Peter French a avut amabilitatea să-mi permită să consult șpaltul cărții sale despre Dee înainte de publicare.

Adresez cele mai sincere mulțumiri personalului de la London Library. De asemenea, am primit ajutorul personalului de la Dr. Williams Library. Sînt îndatorată directorilor de la National Portrait Gallery, Ashmolean Museum și British Museum pentru permisiunea de a reproduce portrete și gravuri. Directorul de la Württemberg Landesbibliothek din Stuttgart m-a autorizat să microfilmez un manuscris. Citatele din E. A. Beller, *Caricatures of the Winter King of Bohemia* (1928), sînt preluate cu acordul celor de la Clarendon Press, Oxford.

Cartea aceasta aparține seriei începute cu *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition.* De-a lungul anilor în care am scris toate aceste cărți, sora mea m-a sprijinit în nenumărate chipuri. Statornicul ei ajutor practic, încurajarea neobosită, înțelegerea pătrunzătoare, viul simț critic au făcut posibilă scrierea lor.

Warburg Institute
University of London

1

O cununie regală

CĂSĂTORIA PRINȚESEI ELISABETA CU PRINCIPELE ELECTOR

În vechea Europă, o cununie regală era un eveniment diplomatic de cea mai mare importanță, iar festivitățile care se țineau cu un asemenea prilej aveau o semnificație politică. În februarie 1613, pentru căsătoria prințesei Elisabeta, fiica lui Iacob I, cu Frederic al V-lea, principele elector al Rinului, au fost revărsate comorile Renașterii engleze, iar Londra a fost cuprinsă de frenezie la gîndul că asistă la ceea ce părea să fie continuarea vremurilor Elisabetei: alianța unei noi, tinere Elisabeta cu conducătorul protestanților germani, nepotul lui Wilhelm cel Tăcut.

Tipare mai vechi, cele ale timpurilor marii regine, erau într-adevăr implicate în evenimentul acesta fericit. Bătrîna Elisabeta fusese sprijinul Europei împotriva agresiunii Habsburgilor, asociată cu reacția catolică împotriva protestantismului; încheiase alianțe cu răzvrătiții din Țările de Jos și cu conducătorul lor, precum și cu protestanții germani și francezi. În mod ideal, ea reprezentase — în domeniul religios — un imperialism reformat și purificat, simbolizat prin numele Astraea, Fecioara cea Dreaptă din Vîrsta de Aur — cum îi spuseseră poeții[1]. Era oarecum nostim că Elisabeta cea tînără, spre deosebire de bătrîna Fecioară elisabetană, urma să consolideze această politică sacră prin căsătorie. Cu acest prilej, Curtea a cheltuit ultimul ban pentru îmbrăcăminte, bijuterii, reprezentații și ospețe. Pe deasupra, pentru spectacolele dedicate acestei norocoase perechi, mai trebuiau puse la bătaie și rezervele de geniu și de poezie. Shakespeare era încă în viață și se găsea la Londra; teatrul Globus nu fusese încă mistuit de flăcări; Inigo Jones desăvîrșea spectacolul destinat Curții; Francis Bacon publicase *The Advancement of Learning*. Renașterea engleză ajunsese într-un punct de o remarcabilă strălucire, dezvoltîndu-se în direcția promisiunii intelectuale, încă în zorii ei, a secolului al XVII-lea.

Dar oare această promisiune va fi lăsată să se dezvolte în liniște sau vor surveni dezastre? Augurii nu erau buni. Războiul între Spania și Țările de Jos se încheiase printr-un armistițiu care urma să expire în 1621. Forțele reacțiunii catolice se pregăteau de un nou asalt împotriva ereziei, obiectiv

[1] Vezi articolul meu, „Queen Elisabeth as Astraea“, în *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, X (1974), pp. 27–82.



Fig. 1. Frederic al V-lea, electorul palatin, și prințesa Elisabeta.

legat de ascensiunea Casei de Habsburg. Cei din cealaltă tabără erau pretutindeni la pîndă. Cele mai multe persoane informate considerau că războiul e inevitabil și că avea să izbucnească în Germania. Astfel că în spatele splendorilor acestei cununii pîndeau umbre mohorîte, iar acestor tineri fermecători și inocenți, Frederic și Elisabeta (fig. 1), le era hărăzit ca nu peste mulți ani să se găsească tocmai în inima furtunii.

Tînărul principe german a debarcat la Gravesend pe data de 16 octombrie 1612.[2] Plăcut la înfățișare și la purtări, a făcut o bună impresie asupra Curții,

[2] Pentru o prezentare completă a evenimentelor, a ceremonialului și a serbărilor prilejuite de logodna și de căsătoria lui Frederic și a Elisabetei vezi John Nichols, *The Progresses of James I*, II, 1826.

asupra poporului și asupra viitoarei sale mirese. Frederic și Elisabeta chiar s-au îndrăgostit unul de altul, sentiment care avea să dăinuie de-a lungul vicisitudinilor de mai tîrziu. Fericirea acestei perioade de dinainte de căsătorie a fost umbrită de boala și moartea fratelui Elisabetei, Henry, prinț de Wales. Deși încă tînăr, prințul Henry se distinsese deja ca bun conducător, un posibil urmaș la tronul Franței al lui Henric al IV-lea (care fusese asasinat în 1610), ca reprezentant al opoziției antihabsburgice. Henry plănuise să-și însoțească sora în Germania, să-și găsească acolo o soție, și se spunea că avea proiecte mari pentru a pune capăt „vrajbelor religioase“[3]. Moartea lui subită și timpurie l-a lipsit pe tatăl său de o influență care ar fi fost spre folosul surorii sale și al soțului ei. Tristul eveniment n-a împiedicat pentru multă vreme distracțiile de la Curte, totuși a amînat logodna.

Elisabetei îi plăcea teatrul și avea propria ei companie de actori, *Lady Elizabeth's Men* [Compania prințesei Elisabeta], care cu acest prilej a dat reprezentații în fața ei și a logodnicului ei.[4] Iar în apropierea Crăciunului, *the King's Men* [Compania regelui], care era compania lui Shakespeare, a jucat în fața Curții douăzeci de piese. John Heminges, care mai tîrziu avea să fie coeditor, împreună cu Henry Condell, al primei ediții *in folio* a pieselor lui Shakespeare, era angajat să reprezinte în fața Lady-ei Elizabeth și a principelui palatin un număr de piese, printre care *Mult zgomot pentru nimic*, *Othello*, *Iulius Caesar* și *Furtuna*.[5] S-a sugerat că „masca“ din *Furtuna* a fost adăugată piesei pentru a o adapta împrejurării: prezentarea ei în fața perechii princiare, probabil, în noaptea logodnei, la 27 decembrie 1612.[6] Nu există dovezi documentare în sprijinul acestei interesante teorii, în afara faptului că piesa, inspirată din iubirea unei prințese insulare și care conține o „mască“ nupțială, a fost una dintre piesele lui Shakespeare despre care se știe că a fost jucată în fața lui Frederic și a Elisabetei, care, în acest moment „comic“ al istoriei lor — comic în sensul că viețile lor par în momentul acesta o comedie cu sfîrșit fericit —, au ceva din aerul unui erou și al unei eroine shakespeariene.

Ca un atribut necesar viitorului său statut de soț al fiicei regelui Marii Britanii, principelui palatin (sau *palsgrave*, cum este numit în documentele englezești) i-a fost conferit Ordinul Jartierei. El și unchiul său, Mauriciu de Nassau, au fost aleși în 7 decembrie, iar în 7 februarie, cu o săptămînă

[3] Nichols, p. 474ⁿ.
[4] E. K. Chambers, *Elizabethan Stage*, II, p. 248.
[5] E. K. Chambers, *William Shakespeare*, II, p. 343.
[6] *Furtuna* a fost reprezentată pentru întîia oară în 1611. Unii cercetători au susținut că „masca“ nupțială din piesă [actul IV, scena I] este un adaus la versiunea originală în vederea reprezentării piesei în fața lui Frederic și a Elisabetei. Vezi *Furtuna*, ed. F. Kermode. Arden Shakespeare, 1954, pp. XXI–XXII.

înaintea cununiei, principele palatin a fost învestit în mod solemn la Windsor.[7] Cu acest prilej regele i-a dăruit viitorului său ginere un medalion al Sfîntului Gheorghe bătut cu pietre prețioase, Sfîntul Gheorghe și Balaurul, care atîrnă de marele colier al Ordinului, iar logodnica lui i-a dăruit și ea un Sfînt Gheorghe[8], probabil un medalion mai mic, care se purta atîrnat de o panglică în ocaziile în care nu se purtau însemnele complete ale Ordinului. Semnificația deosebită a acordării Ordinului Jartierei era tot o tradiție elisabetană. Pentru a-i uni pe membrii nobilimii în serviciul comun al Coroanei, regina Elisabeta a reactivat Ordinul și ceremoniile, procesiunile, etosul pe care le implica.[9] Cînd prințul palatin a devenit cavaler al Ordinului Jartierei, el s-a angajat sub steagul Crucii Roșii a Sfîntului Gheorghe în apărarea cauzelor pentru care fusese înființat ordinul: lupta împotriva Balaurului Răului și apărarea monarhului.

Povestea Sfîntului Gheorghe și a Balaurului precum și a isprăvilor sale ca luptător împotriva nedreptăților și apărător al celor asupriți a fost reprezentată prin focurile de artificii trase de tunarii regelui cu puțin înaintea cununiei, în noaptea de 11 februarie. Aceste focuri de artificii sînt amplu descrise într-o relatare tipărită[10] și ilustrate într-un manuscris de la British Museum.[11] O regină ținută prizonieră de un necromant a fost eliberată de marele apărător al lumii, Sfîntul Gheorghe. O scenă impetuoasă îl arată pe Sfînt trecînd peste puntea dintre foișorul reginei și turnul vrăjitorului; pe această punte îl răpune pe balaur, apoi intră în turn și îl ia prizonier pe vrăjitor. Spectacolul se încheie cu incendierea turnului, „în bubuituri de tun și vîlvătăi de flăcări".

Deși descris cu entuziasm de către tunari, se pare că acest spectacol nu s-a desfășurat tocmai potrivit planului și că au fost și cîțiva răniți.[12] Situat între învestitură și cununie, era în chip vădit conceput ca o alegorie a principelui palatin ca Sfînt Gheorghe, patron al Ordinului Jartierei, mîntuind lumea de o vrajă rea. Cititorii poemului lui Spenser, *Faerie Queene*, dacă au existat unii printre cei care au asistat la spectacol, își vor fi amintit de Cavalerul Crucii Roșii care a fost campionul Unei din alegoria cavalerească în onoarea bătrînei Fecioare Elizabeth. Acum, de curînd logodita Elizabeth

---

[7] Nichols, p. 512.

[8] M. A. Everett Green, *Elizabeth Electress Palatine and Queen of Bohemia*, ediție revăzută, Londra, 1909, p. 47.

[9] Vezi Yates, „Elizabethan Chivalry: The Romance of the Accession Day Tilts", în *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, XX (1957), pp. 4–24; R. C. Strong, „Queen Elizabeth and the Order of the Garter", în *Archaeological Journal*, CXLX (1964), pp. 245–269.

[10] Nichols, pp. 527–541.

[11] *A description of the seuerall fireworkes inuented and wrought by His Maiesties Gunners*, British Museum, Manuscrisele Regelui, 17, c. XXXV.

[12] Nichols, p. 587.

avea o alegorie a Sfîntului Gheorghe scrisă cu foc pe cer, ca una din celebrările căsătoriei sale cu un Cavaler al Jartierei.

În sfîrșit, a sosit 14 februarie, ziua cununiei în capela regală de la Whitehall. Mireasa purta „o coroană de aur curat, făcută împărătească prin perlele și diamantele ce o împodobeau, atît de des bătute, încît păreau niște turnulețe în părul ei de culoarea chihlimbarului, care, legat în coade, îi cădea pe umeri pînă la brîu“[13]. Au fost cununați de George Abbot, arhiepiscop de Canterbury. Mirele era calvinist, însă ceremonia a fost anglicană, „prințul palatin repetînd cuvintele slujbei de căsătorie în engleză, după arhiepiscop“[14]. Era un lucru important: ziua a fost un triumf al Bisericii anglicane care, prin căsătoria aceasta, își extindea influența și în alte țări. Abbot considera mariajul ca pe o misiune religioasă, puritană și purificatoare prin influența ei.[15] Ceremonia a fost urmată de muzică și de coruri. Comandantul gărzii Ordinului a făcut publice titlurile miresei și ale mirelui. În timp ce acesta din urmă părăsea capela, șase dintre propriii săi oameni i-au ieșit în cale sunînd din trîmbițe de argint atît de frumos, încît s-a desfătat întreaga Curte și mii de oameni au rostit urarea „Dumnezeu să le dea bucurie“[16]. Și astfel, cu această cîntare de trompete germane, cununia regală a luat sfîrșit.

În seara acelei zile a fost reprezentată o piesă în sala de banchete de la Whitehall, în fața tinerilor căsătoriți și a întregii Curți. Textele erau de Thomas Campion, punerea în scenă de Inigo Jones.[17] Tema primei scene era puterea cîntului lui Orfeu de a descînta de tristețe și de nebunie; urmau episoade corale între Orfeu, „smintiți“ și frenezia poetică; apoi, dezvăluindu-se partea de sus a scenei, puteau fi văzuți nori și stele mari; armonia sferelor se contopea cu armonia cununiei regale[18]:

Veniți rotindu-vă prin cer, roiuri de stele,
Veniți, lumini ce iubiți cîntul,
Faceți din noaptea-aceasta o minune,
Acum, cînd i se-ncheie Nunții legămîntul.

Încununați-o cu a voastre raze luminate
Ca să-i rămînă în vecie slăvit nume:

---

13 *Ibidem*, pp. 542–543.

14 *Ibidem*, p. 547.

15 Cu privire la entuziasmul lui Abbot față de alianța cu Palatinatul, vezi Paul A. Welsby, *George Abbot, the Unwanted Archbishop*, Londra, 1962, pp. 51–53. Un alt susținător puternic al acestei alianțe a fost Lancelot Andrewes.

16 Nichols, p. 548.

17 Thomas Campion, *The Lord's Masque*, retipărită în Nichols, pp. 554–565.

18 Nichols, p. 588.

Atîta timp cît Rinul și Tamisa
Cu numele celor doi miri vor fi încununate.

Rinul se unește cu Tamisa, Germania cu Marea Britanie, stelele în rotirile lor aștern armonia muzicii lor asupra acestei cununii.[19]

Potrivit tîlcului acestui cîntec, stelele se mișcă într-un chip din cale-afară de ciudat și de desfătător, și cred că puțini au văzut vreodată meșteșug mai strălucit decît acela pe care Maestrul Inigo Jones l-a arătat închipuindu-le mișcările, deși a dovedit o pricepere și o dibăcie fără pereche și în iscusința cu care a îmbinat întregul spectacol.

Mai departe se deschidea o perspectivă scenică adîncă, în mijlocul căreia se aflau un obelisc de argint și, alături, statuile de aur ale miresei și mirelui. Antica Sybilla se înfățișa profetizînd în versuri latine marea seminție de regi și de împărați care se va naște din unirea aceasta dintre puterea Germaniei și cea a Marii Britanii, și totodată din unirea popoarelor lor într-un singur cult religios și în deplină iubire.[20]

În seara următoare, 15 februarie, membrii companiilor Inner Temple și Gray's Inn au reprezentat o piesă de Francis Beaumont[21], care tratează tema unirii dintre Rin și Tamisa. Textul e dedicat lui Sir Francis Bacon, despre care se spune că „N-ai cruțat nici timp, nici trudă în alcătuirea, orînduirea și înzestrarea acestei măști"[22]. Spectacolul n-a fost tocmai pe placul regelui Iacob, care dăduse poruncă să fie amînat. Scena lui principală reprezenta o viziune splendidă de Cavaleri și de Preoți care coboară clina unui deal dansînd într-un ritm solemn, o afirmare energică a țelurilor Cavaleriei religioase. La cununia unei asemenea perechi Preoții cîntă[23]:

Oricare Dans este o rugăciune,
Un sacrificiu fiecare Cînt.

Dacă Francis Bacon a închipuit acest divertisment, el pare să fi luat foarte în serios căsătoria dintre Frederic și Elisabeta și să fi aprobat din toată inima alianța pe care o reprezenta. Faptul că autorul lucrării *The Advancement of Learning*, publicată cu opt ani înainte, în 1605, și-a luat din timpul dedicat altor studii în vederea acestui mariaj completează în chip strălucit extraordinara galaxie

[19] *Ibidem*, pp. 558–559.
[20] *Ibidem*, p. 563.
[21] Francis Beaumont, *Masque of the Middle Temple and Lincoln's Inn*, retipărită în Nichols, pp. 566–590.
[22] *Ibidem*, p. 591.
[23] *Ibidem*, p. 600.

de talente poetice, artistice și științifice ale căror eforturi unite au făcut din ultimele zile petrecute în Anglia de prințesa Elisabeta o feerie de glorie.

Mirele mai avea de făcut vizite la universități, unde a fost întîmpinat cu erudite poeme omagiale în latină, printre care și unul de George Herbert.[24] Iar atmosfera momentului era încă plină de versuri de felicitare tipărite, unele de John Donne[25]; în multe dintre ele expresia bucuriei pentru căsătoria Elisabetei era îmbinată cu regrete pentru moartea fratelui ei.

Un autor de scrisori spunea: „Toți oamenii cu bune sentimente găsesc mare plăcere și mulțumire în această Unire, ca fiind o trainică temelie și statornicire a religiei.“[26] Cu alte cuvinte, cununia și serbările legate de ea erau considerate o declarație de politică religioasă, un semn sigur al faptului că Marea Britanie urma să-l sprijine pe Electorul palatin în calitatea lui de conducător împotriva puterilor catolice reacționare, care își adunau acum forțele în perspectiva încetării armistițiului. Ambasadori ai statelor olandeze asistaseră la ceremoniile căsătoriei. Au fost de față și ambasadorii Franței și ai Veneției, iar acesta din urmă și-a exprimat calda admirație pentru cîteva dintre efectele scenice ale lui Inigo Jones. În schimb n-a trecut deloc neobservată absența ambasadorilor puterilor habsburgice. „(Ambasadorul) spaniol era bolnav, sau așa a declarat; iar ambasadorul Arhiducelui, invitat pentru ziua a doua a ceremoniilor, s-a scuzat în termeni lipsiți de cordialitate.“[27] Atît prietenii cît și dușmanii erau de acord că acest mariaj — conform obiceiului european — era echivalent cu o declarație politică și că Anglia continua să joace vechiul ei rol din vremea Elisabeței, acela de sprijinitor al puterilor europene protestante, iar Electorul palatin era erijat în căpetenie a acestei politici, cu ferma încurajare a socrului său.

Numai că la vremea aceea nimeni nu-și dădea seama că nu regele Iacob dăduse căsătoriei această semnificație. Iacob nu se concepea pe sine în rolul de continuator al politicii celei care îi decapitase mama. Ideea lui, așa cum s-a vădit mai tîrziu, era să echilibreze căsătoria fiicei sale cu un principe german protestant prin căsătoria fiului său, Carol, cu o prințesă spaniolă catolică și în felul acesta să evite cu orice preț un război cu puterile habsburgice, război a cărui perspectivă îl înspăimînta. Această latură a politicii lui Iacob n-a fost înțeleasă nici de Electorul palatin, nici de sfetnicii săi,

---

[24] P. O. Kristeller notează în *Iter Italicum*, II, p. 399, că manuscrisul de la Vatican *Pal. lat. 1738* conține poeme latine adresate Electorului palatin cu prilejul vizitei sale la Cambridge, inclusiv unul de George Herbert. Îi mulțumesc profesorului Kristeller pentru această referință. Acest manuscris se afla printre materialele transportate la Roma cu *Bibliotheca Palatina* după căderea Heidelbergului; vezi mai jos p. 28.

[25] Vezi mai jos, p. 139.

[26] Nichols, pp. 601–602.

[27] *Ibidem*, p. 603.

care, în virtutea acestei greșite înțelegeri a lucrurilor, se vor lăsa antrenați într-o primejdioasă politică antihabsburgică.

Elisabeta și soțul ei, împreună cu suitele lor, au părăsit Anglia la 25 aprilie 1613, călătorind pe mare de la Margate pînă la Haga[28], unde au fost primiți cu multă căldură de unchiul după mamă al Electorului palatin, Mauriciu de Nassau, fiul lui Wilhelm cel Tăcut.

Sosirea unei prințese britanice pe teritoriu olandez — și încă a uneia care se numea Elisabeta — a redeșteptat de bună seamă amintirea unor tendințe istorice, politice și religioase adînc întipărite în secolul precedent. Wilhelm cel Tăcut sperase să încheie o alianță strînsă cu Anglia împotriva agresiunii spaniole și să o consolideze printr-o căsătorie. Îl instalase pe prințul francez François d'Anjou ca guvernator al Flandrei și al Brabantului, sperînd că regina Elisabeta se va căsători cu el, ceea ce i-ar fi adus o alianță franco-engleză. Acest plan a eșuat; guvernarea lui François de Anjou s-a prăbușit în dezonoare, iar spaniolii s-au înapoiat la Anvers. Toate acestea se petreceau în 1584.[29] Apoi, în 1586, Robert, conte de Leicester, a promis, se pare, ajutor englez, a fost aclamat ca un eliberator și a străbătut în triumf Provinciile Unite. Iar unul dintre momentele deosebite ale prezenței sale a fost Marea Sărbătoare a Jartierei, pe care a ținut-o la Utrecht[30], ceea ce a făcut ca simbolismul Jartierei să fie simțit și reținut ca simbol al eliberării.

Acum sosea din Anglia o prințesă, căsătorită cu un cavaler al Ordinului Jartierei, iar cavalerul acesta era o rudă a casei de Orania-Nassau, cîrmuitorul ereditar al Palatinatului, principalul Elector laic al Imperiului și căpetenia Uniunii Principilor germani protestanți. Părea să fie o alianță ideală pentru Țările de Jos în momentul cînd țara aștepta cu neliniște sfîrșitul armistițiului. Pentru primirea pe care orașele olandeze au făcut-o prințesei Elisabeta și Electorului palatin n-a fost crutată nici o cheltuială.[31] Li s-au dat banchete fastuoase și daruri bogate, s-au jucat în cinstea lor piese de teatru. Electorul și-a lăsat soția la Haga ca să ajungă înainte în țara sa și să facă pregătirile de primire.

---

[28] *Ibidem.*, p. 611.

[29] Despre încercarea nereușită de a-l instala pe François de Anjou în Țările de Jos, vezi Yates, *The Valois Tapestries*, Warburg Institute, 1959.

[30] Vezi R. C. Strong și J. A. Van Dorsten, *Leicester's Triumph*, Leiden și Oxford, 1964.

[31] Primirea în Olanda și alte evenimente ale călătoriei Elisabetei pînă la Heidelberg sînt descrise într-o relatare contemporană ilustrată: *Beschreibung der Reiss... des Herrn Frederick des V mit der Hochgebornen Fürstin und Königlichen Princessin Elizabethen, Jacob des Ersten Königs in Gross Britannien Einigen Tochter* (*Descrierea călătoriei principelui Frederic al V-lea împreună cu prințesa regală Elisabeta, singura fiică a lui Iacob I, regele Marii Britanii*), Heidelberg, 1613.

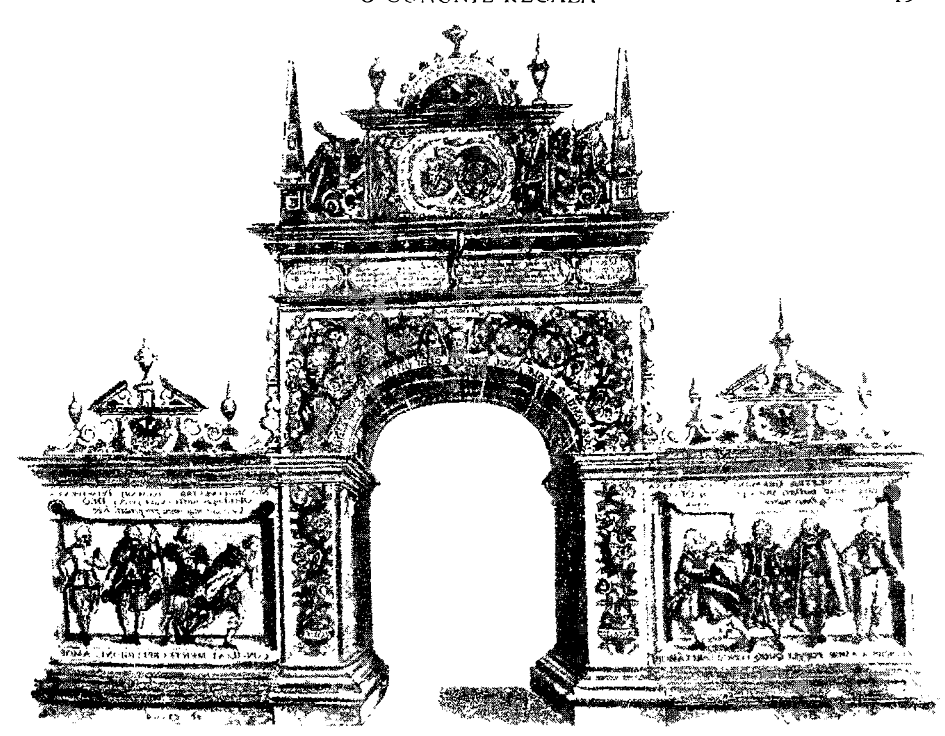


Fig. 2. Arc de triumf la Oppenheim, 1613. După *Beschreibung der Reiss*.

La timpul hotărît, prințesa l-a urmat, urcînd Rinul într-o corabie somptuoasă. Așa a început căsătoria dintre Tamisa și Rin de care fusese vorba în reprezentațiile de la cununie. Și nu este exclus ca însuși Inigo Jones, autorul minunatei lor scenografii, să fi făcut și el parte din suita cu care Elisabeta călătorea în susul fluviului. Știm că pe prințesă o însoțea în călătoria către noua ei țară și contele de Arundel, un cunoscător și colecționar de artă, și patronul lui Inigo Jones. Și mai știm că Inigo Jones a făcut a doua sa vizită în Italia ca membru al suitei contelui de Arundel. Putem trage ușor concluzia — deși nu avem nici o atestare documentară — că Inigo și patronul său au călătorit cu prințesa de la Londra la Heidelberg și apoi, împreună, și-au continuat drumul pînă în Italia.[32] Constituirea unei Curți pe jumătate engleze la Heidelberg implica un mare du-te-vino între Londra și Palatinat și deschidea pentru englezi un nou drum pe continent.

---

[32] Vezi John Summerson, *Inigo Jones*, Londra, Penguin, 1966, p. 35. Pe de altă parte, articolul despre Arundel din *Dictionary of National Biography* susține că, după vizita la Heidelberg, contele s-a înapoiat în Anglia și a plecat din nou, spre Italia, în cursul aceluiași an. În acest caz ar fi improbabil ca Inigo să-l fi însoțit și în precedenta călătorie la Heidelberg.

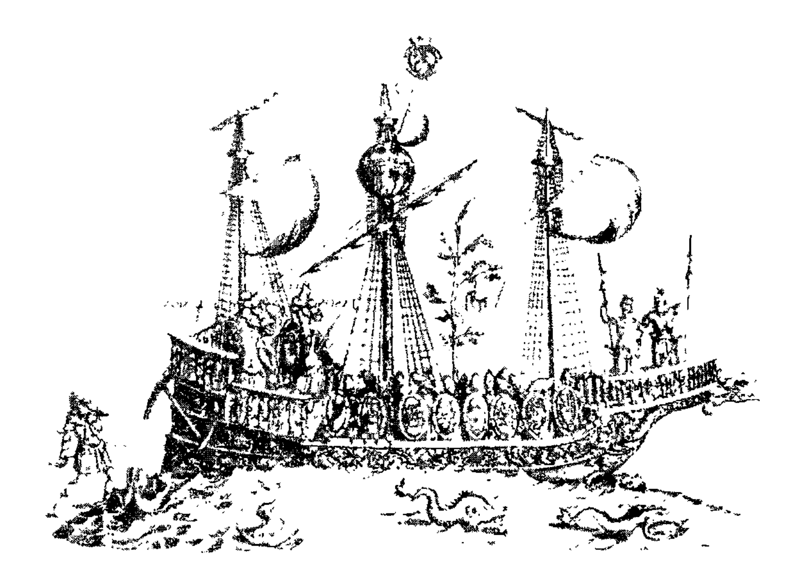


Fig. 3. a) Corabie a argonauților, car triumfal.

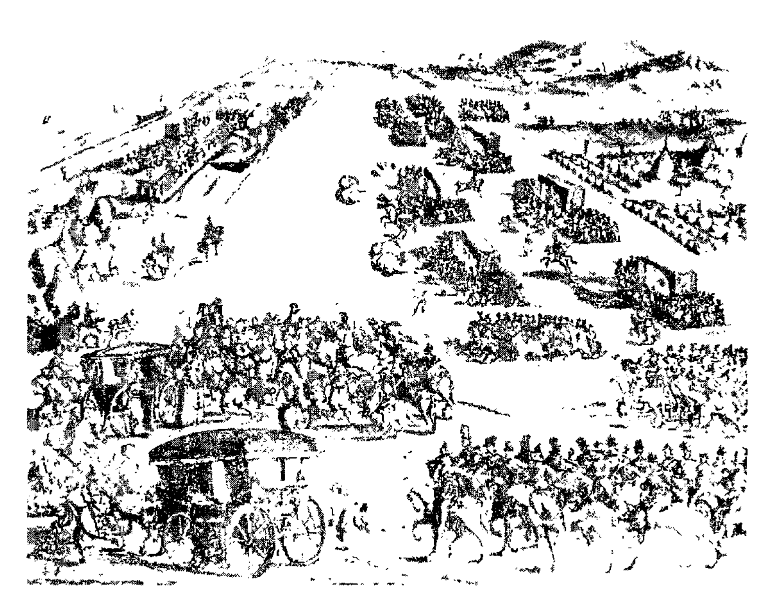


Fig. 3. b) Sosirea prințesei Elisabeta la Heidelberg.
După *Beschreibung der Reiss*.

Primul oraș al Palatinatului în care a intrat Elisabeta a fost Oppenheim, chiar lîngă graniță, unde devotații locuitori au înălțat în cinstea ei arcuri de triumf. Acestea sînt reprezentate în relatările contemporane tipărite despre călătoria sa de la Londra la Heidelberg.[33] Unul dintre arcurile triumfale de la Oppenheim (fig. 2) era împodobit cu o revărsare de trandafiri, o aluzie, așa era declarată, la descendența Elisabetei din Casele de York și Lancaster. Stema regală a Marii Britanii, înconjurată de Jartieră, stătea alături de stema Palatinatului. Străzile orașului Oppenheim erau flancate de gărzi în fastuoase costume de paradă, iar cetățenii o întîmpinau pe tînăra mireasă sosită din Anglia cu un entuziasm nețărmurit.

Gravurile de pe arcul de triumf cu trandafiri de la Oppenheim erau semnate „De Bry“, la fel ca alte gravuri menționate în relatarea călătoriei. Este vorba de binecunoscutul gravor Johann Theodore De Bry, care își mutase de curînd atelierul de gravură și tiparnița de la Frankfurt la Oppenheim. De-a lungul întregii domnii a lui Frederic și a Elisabetei în Palatinat, adică între 1613 și 1619, Johann Theodore De Bry a realizat la Oppenheim un număr mare de lucrări, cu subiecte foarte obscure, notabile pentru calitatea deosebită a gravurilor care le ilustrau. Era asistat de ginerele său, Matthieu Merian.

Principala operă publicată de De Bry la Oppenheim a fost cea a lui Robert Fludd, *Utriusque Cosmi Historia*, în mai multe mari volume, bogat ilustrate. Faptul că acest oraș din Palatinat era acum atît de strîns legat de Anglia a facilitat, fără îndoială, publicarea aici a unei vaste lucrări filozofice scrise de un englez. O să revin asupra semnificației publicării acestei lucrări a lui Fludd la Oppenheim în timpul lui Frederic și al Elisabetei.[34]

În sfîrșit, la 7 iunie 1613, Elisabeta a sosit în capitală, la Heidelberg, scenă ilustrată în relatarea călătoriei sale (fig. 3b). O paradă militară este în desfășurare. Elisabeta, purtînd o pălărie înaltă, stacojie, guler de dantelă și un malacof dintr-o țesătură cu fir auriu, tocmai a coborît din caleașcă. Soțul ei se grăbește s-o întîmpine. O aștepta o altă caleașcă, îmbrăcată în catifea purpurie, în care urma să călătorească pînă la Heidelberg.

Facultățile Universității din Heidelberg, unul dintre principalele centre ale învățămîntului protestant din Europa, înălțaseră arcuri de triumf în cinstea ei. Cel al Facultății de Teologie (fig. 4a) era împodobit cu portrete ale Părinților Bisericii, ale lui Luther, Melanchton și Beze (dar, în mod ciudat, nu și cu al lui Calvin).

După ce a străbătut orașul, alaiul a luat-o pe urcușul către castelul din Heidelberg, o construcție impunătoare și romantică, ce se ridica în chip impresionant pe o înălțime abruptă, dominînd orașul și rîul Neckar, un afluent al

[33] Vezi *Beschreibung der Reiss...*, care relatează în amănunt primirea făcută la Oppenheim.

[34] Vezi mai jos, pp. 73 și urm.

Rinului. Și în curtea castelului se afla un arc de triumf, înalt de douăzeci de metri (fig. 4b), împodobit cu statuile unor mai vechi cîrmuitori ai Palatinatului și ale soțiilor lor englezoaice. La intrarea în castel stătea mama Electorului, Louise Juliane de Nassau, fiica lui Wilhelm cel Tăcut, care aștepta de mult și cu neliniște ca această căsătorie a fiului ei să aibă loc.

Cîteva zile după sosire, castelul din Heidelberg a fost însuflețit de turniruri și de alte festivități. S-au perindat, ducînd cu ele imagini mitologice de divinități, care alegorice. Într-unul dintre ele se afla chiar Electorul palatin înveșmîntat în Iason și călătorind cu argonauții pe mare în căutarea Lînii de Aur (fig. 3a). Stilul acesta franco-burgund de serbare mitologică trebuie să le fi părut cam învechit celor care abia asistaseră, la Curtea lui Iacob I, la producțiile lui Inigo Jones, și poate chiar acesta se afla acolo, ca să compare. Nu e mai puțin adevărat că tema lui Iason și a argonauților concorda cu temele spectacolelor date la Londra. Înfățișarea Electorului ca Iason era o aluzie la Ordinul Lînii de Aur, al cărui pandantiv atîrna de unul dintre catargele

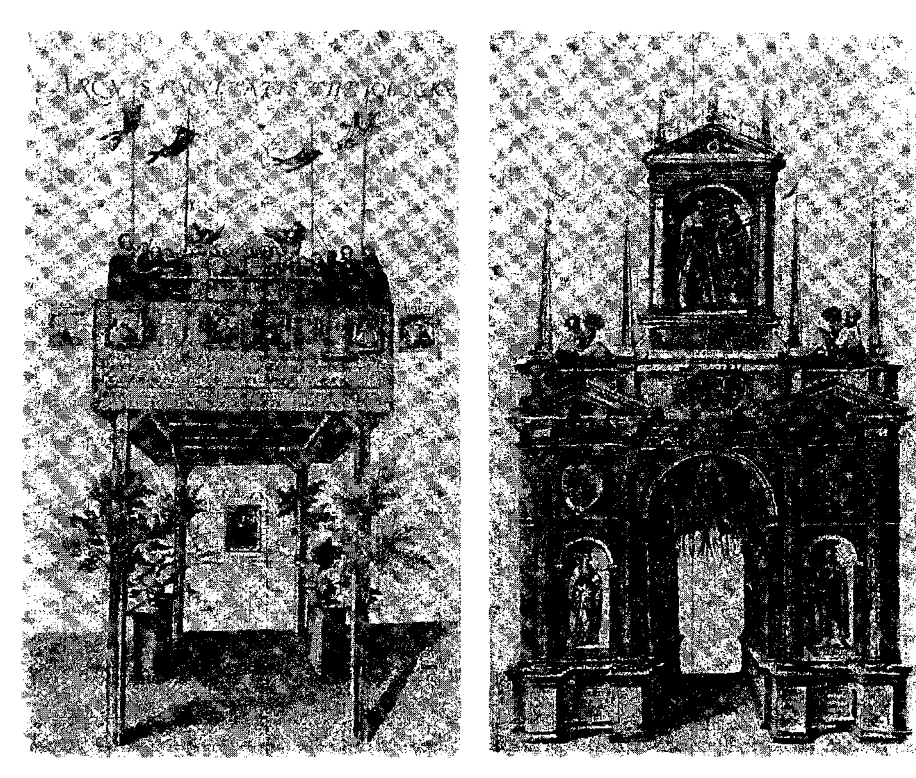


Fig. 4. Arcuri triumfale pentru intrarea prințesei Elisabeta, Heidelberg, 1613. După *Beschreibung der Reiss* a) Arc ridicat de Universitatea din Heidelberg; b) Arc ridicat în curtea castelului din Heidelberg.

corăbiei Argo. Ca Elector al Imperiului, Frederic era, firește, membru al acestui ordin imperial. Iar atîrnînd de catargul principal al corăbiei putea fi văzută Jartiera, aluzie la faimosul ordin britanic căruia îi aparținea acum Electorul, în calitatea lui de soț al fiicei regelui Marii Britanii. Cu prilejul focurilor de artificii de la Londra, apăruse ca Sfîntul Gheorghe al Ordinului Jartierei; aici era Iason al Ordinului Lînii de Aur. Rolul de paladin al unei aventuri mistice părea să fie unul care i se potrivea sau se credea că i se potrivește.

În cele din urmă toate aceste ceremonii au luat sfîrșit. Delegații englezi au plecat, cu datoria împlinită. Contele și contesa de Arundel și-au luat rămas-bun și ei. Lordul și lady Harrington s-au înapoiat în Anglia. Ultimele legături oficiale ale Elisabetei cu fosta sa țară s-au desfăcut. De aici înainte era Electoare palatină a Rinului, sălășluind în splendoare la Heidelberg, pînă în anul fatal 1619.

Nu era locuitor al Sfîntului Imperiu Roman care să nu fi aflat că cel mai de seamă Elector al Imperiului se căsătorise cu fiica regelui Marii Britanii. Prin pădurile dese, în orașe, știrile călătoreau, aducînd mulțumire în unele părți, pentru că era vorba de o mare alianță, care întărea cauza protestantismului german. Prin alte părți satisfacția era mai mică, îndeosebi la Graz, unde Habsburgii austrieci își aveau Curtea imperială.

Castelul de la Heidelberg va deveni un centru de unde în anii următori vor iradia ciudate și rodnice influențe. Fratele Elisabetei, prințul Henry, fusese extrem de interesat de structura grădinilor de Renaștere, de havuzurile mecanice capabile să scoată, țîșnind, sunete muzicale, de statuile înzestrate cu grai și de alte invenții de același fel. Gustul pentru ele fusese stimulat de descoperirea unor texte antice în care erau descrise asemenea minuni înfăptuite de Hero din Alexandria și de școala sa. Prințul Henry îl angajase, ca supraveghetor al unor astfel de lucrări, pe Salomon de Caus, un protestant francez, strălucit arhitect de grădini și inginer hidraulic.[35] De Caus era un apropiat al lui Inigo Jones, care lucra și el pentru prințul Henry. Crescuți în spiritul Renașterii, care îl redescoperise pe Vitruviu, acești doi oameni

---

[35] Printre scrierile publicate ale lui Salomon de Caus se numără *Les raisons des forces mouvantes* [*Cauzele forțelor motrice*], Frankfurt, 1615, o lucrare, inspirată de Vitruviu, conținând importante contribuții la mecanică și hidraulică. Ea este dedicată prințesei Elisabeta, în termeni care să-i reamintească interesul fratelui ei pentru asemenea subiecte. Scrierea a fost republicată la Paris în 1624, cu adaosul unei a doua părți: *Livre Second ou sont desseignées plusieurs Grotes & Fontaines* [*Cartea a Doua, în care sînt înfățișate planurile mai multor grote și fîntîni*]. Se menționează acolo că o parte dintre grotele, fîntînile, statuile mecanice etc. ilustrate în carte au fost plănuite pentru grădinile Electorului palatin de la Heidelberg (fig. 6b, 25a).

erau pricepuți în tot ceea ce Vitruviu recomanda ca necesar adevăratului arhitect: artele și științele bazate pe număr și proporție, muzică, perspectivă, pictură, mecanică și altele asemenea. Vitruviu afirmase că arhitectura era regina științelor matematice și grupase în jurul ei celelalte arte și științe. Inigo Jones își concentrase eforturile asupra arhitecturii și a schițelor teatrale, considerînd scenografia strîns legată de arhitectură în genere și de disciplinele subsidiare, perspectiva și mecanica.[36] Cît despre Salomon de Caus, acesta se preocupa în principal de proiectarea grădinilor, care, în vremea Renașterii, era strîns legată de arhitectură, depinzînd, ca și regina științelor matematice, de studiul proporțiilor, al perspectivei, al geometriei și folosind cele mai noi rafinamente în materie de mecanică pentru fîntînile decorative și muzicale și pentru alte înfrumusețări ale grădinilor.

La moartea prințului Henry, Salomon de Caus a intrat în serviciul Electorului palatin și s-a stabilit la Heidelberg ca arhitect și inginer însărcinat cu uimitoarele înfrumusețări ale castelului și împrejurimilor sale. O idee despre ele ne putem face din gravurile din *Hortus Palatinus* a lui de Caus, publicată la Frankfurt în 1620 de Johann Theodore De Bry (fig. 6a). Prin aruncarea în aer a coastei stîncoase, De Caus obținuse o terasă plană, pe care a creat niște grădini cu un plan geometric de o mare complexitate. (fig. 5) Despre grădina aceasta minunată, situată la înălțime, deasupra orașului și a văii Neckarului, se vorbea ca despre a opta minune a lumii.[37] Vechiul castel a fost și el modernizat cu noi clădiri anexe, prevăzute cu multe ferestre, imitate, din cîte se spunea, după casele și palatele englezești. Vasta clădire care se vede în gravură are ceva din aerul unui teutonic Nemaivăzut.

În grădinile castelului, De Caus a construit numeroase grote (fig. 25a), conținînd scene însuflețite cu muzică din fîntîni mecanice și cu figuri mitologice — Parnasul cu Muzele sau Midas într-o peșteră. Frapantă era statuia lui Memnon (fig. 6b), un Heracles-Memnon cu măciucă. La fel ca în povestea clasică, atinsă de razele soarelui, statuia scotea sunete muzicale. Magia științifică prin care se obținea acest efect este arătată în gravură; procedeul derivă din pneumatica lui Hero din Alexandria.

Salomon de Caus credea că muzica este principala știință întemeiată pe numere și era o autoritate în materie de orgi.[38] Se spunea despre el că reușise să construiască la Heidelberg o orgă de apă (o orgă de apă din Antichitate este descrisă de Vitruviu). Aceasta, împreună cu muzica statuilor,

---

36 Asupra „subiectelor vitruviene", vezi Yates, *Theatre of the World*, Londra, 1969, pp. 20–59, 80–91.

37 Vezi Lili Fehrle-Burger, „Hortus Palatinus als « achtes Weltwunder »", în *Ruperto-Carola, Mitteilungen der Vereinigung der Freunde der Studentenschaft der Universität Heidelberg*, XIV (2), 1962. Pentru această referință îi mulțumesc lui R. Strong.

38 Vezi Salomon de Caus, *Institution harmonique*, Frankfurt, 1615.

a fîntînilor, a grotelor, făcea ca Heidelbergul să fie tot atît de „plin de sunete" ca insula lui Prospero.

Inigo Jones, dacă într-adevăr a venit la Heidelberg în suita contelui de Arundel însoțind-o pe prințesa Elisabeta, a fost de bună seamă interesat de activitățile de aici ale fostului său coleg, Salomon de Caus. Și, într-adevăr, scenele cu fîntîni sau grote cîntătoare, grupurile statuare din grădină cu melodioasele lor cadențe acvatice erau doar o aplicare puțin diferită a tehnicilor și cunoștințelor vitruviene față de cele folosite de Inigo Jones pentru piesele sale de curte. Dacă e să comparăm „Apollo și Muzele" sau Grota lui Midas de la Heidelberg cu scenele desenate de Inigo pentru „măștile" sale, apare limpede că ele se situează în aceeași atmosferă teatrală. La Heidelberg, prințul palatin și-a înconjurat soția cu o continuare a lumii de vis pe care ea o cunoscuse la Londra.

Chiar dacă producerea de piese pentru serbările curților sau construirea grotelor muzicale, a fîntînilor cîntătoare sau a statuilor vorbitoare întemeiate pe principii pneumatice pot să nu ne pară aplicații importante ale științei la tehnologie, totuși, în fapt, pe asemenea căi știința Renașterii, cufundată încă într-o atmosferă magică, a început să folosească abilități tehnice pe scară largă.[39] De Caus este un exemplu important de dezvoltare a științei înăuntrul acestei tradiții: se spune chiar că a inventat folosirea forței aburului, anticipînd secolul al XIX-lea. Iar cartea lui, *Les raisons des forces mouvantes*, dedicată prințesei palatine în 1615, conține desene ale lucrărilor făcute de el pentru Heidelberg. De Caus citează spusele lui Vitruviu despre mașini, desenează mașina de constructor descrisă de Vitruviu și aplică principii matematice mecanicii. Faptul că Frederic a recurs pentru înfrumusețările de la Heidelberg la ce era mai avansat în știința timpului în materie de arhitectură și inginerie dovedește că noua cultură din Palatinat era în fruntea progresului, că se dezvolta într-un chip firesc dinspre Renaștere către secolul al XVII-lea.

Apelînd la imaginea folosită de poeții dramatici, putem considera că Heidelbergul iacobit a izvorît din căsătoria Tamisei cu Rinul. În urma prințesei Elisabeta, mișcări de gîndire și mișcări culturale trec din Anglia în Palatinat. Poate că Inigo Jones a vizitat Heidelbergul. Salomon de Caus introduce în grădinile de acolo gusturile prințului Henry. Frederic și Elisabeta, perechea shakespeareiană, continuă piesa londoneză a vieților lor într-un decor teatral nou. Iar printre influențele care treceau din Anglia către această parte a Germaniei erau și cele ale trupelor ambulante de actori englezi. Prezența unei perechi domnitoare iubitoare de teatru, familiarizată cu scena dramatică britanică, nu putea decît să stimuleze călătoriile într-acolo ale actorilor

[39] Vezi *Theatre of the World*, pp. 78–79.

englezi. În 1613[40] se aflau la Heidelberg actori englezi, care apoi s-au dus la Tîrgul de la Frankfurt, întotdeauna frecventat de trupe ambulante. Cunoașterea scenei engleze și a condițiilor ei avea să se răspîndească prin prezența prințesei Elisabeta, care la Londra avusese propria ei companie de actori și care era pasionată de teatru sub toate formele sale.

Între Palatinat și Anglia era un permanent du-te-vino de slujitori și de alți emisari care circulau între Heidelberg și Londra. Pe această cale informații și publicații noi puteau pătrunde din Anglia în statul german. Francis Bacon se arătase foarte favorabil prințesei și soțului ei și, la căsătoria lor, dovedise un interes entuziast cu prilejul montării unei piese. Este probabil ca amîndoi să fi citit *The Advancement of Learning*. Știm că în ultima parte a vieții ei Elisabeta era atrasă de scrierile lui Bacon și le citea cu mare plăcere.[41] Elisabeta, chiar dacă nu avea o minte deosebit de profundă, o avea foarte iute. Prințul era un intelectual și un mistic, serios interesat de muzică și de arhitectură. A transmis unora dintre copiii săi gustul pentru filozofie. Fiica lui cea mare, o altă prințesă Elisabeta, a avut cinstea să-i fie dedicate *Principiile* lui Descartes.[42]

Contemplînd fascinantele gravuri ale lui Matthieu Merian după grădinile din Heidelberg, putem să ne gîndim că acolo, așezat pe culmea unei înălțimi din inima Germaniei, se afla un avanpost al Angliei iacobite, o citadelă a culturii celei mai înaintate din secolul al XVII-lea. Din păcate această înflorire plină de făgăduințe, hrănită de apele unite ale Tamisei și ale Rinului, nu era menită să aibă un viitor. Data, 1620, a publicării gravurii, este data scurtei domnii a lui Frederic și a Elisabetei la Praga, ca rege și regină ai Boemiei, anul care s-a încheiat cu evenimentele ducînd la izbucnirea Războiului de treizeci de ani, care avea să devasteze Palatinatul și să nimicească splendorile Heidelbergului iacobit. Palatinatul s-a aflat în prima linie a ostilităților, iar efectul pustiitor al reacției poate fi limpede văzut în soarta Heidelbergului.

Violentul război propagandistic dezlănțuit împotriva lui Frederic după înfrîngerea lui s-a folosit de toate armele ridicolului și ale satirei. Au fost puse în circulație numeroase tipărituri satirice. Era vorba de niște foi volante conținînd imagini al căror sens era explicat în versuri burlești. Băiatul de poștă călărind pe drumuri de țară și sunînd din corn (fig. 7a) îl caută în derîdere pe regele Boemiei, scăpat cu fuga. Numeroase dintre aceste caricaturi sînt mult mai crude decît aceasta, destul de inofensive, și fac insi-

[40] E. K. Chambers, *Elizabethan Stage*, II, pp. 288–289. În fruntea echipei se afla John Spencer, un actor care călătorea asiduu atît în Germania protestantă cît și în cea catolică.

[41] Vezi Green, *Elizabeth of Bohemia*, p. 260 n.

[42] Vezi mai jos, p. 117.

nuări sinistre. În una dintre ele, Frederic, soția lui și copilul lor sînt înfățișați într-o grădină cu un desen complicat (fig. 7b). Au înfățișări degradate, iar grădina lor duce către Iad și către flăcările lui. Oamenii aceștia, reprezentanți ai unei rafinate culturi de Renaștere, sînt transformați de o propagandă ostilă în vrăjitori. E greu să-i recunoaștem în această amară parodie pe acei Frederic și Elisabeta care, în zilele lor mai fericite, asistă la vraja *Furtunii* lui Shakespeare.

2
Tragedia din Boemia

În 1577 tînărul Philip Sidney era trimis în misiune la Curtea imperială pentru a transmite noului împărat, Rudolf al II-lea, condoleanțele reginei Elisabeta la moartea împăratului precedent, tatăl lui, Maximilian al II-lea. Profitînd de această călătorie, Sidney i-a vizitat pe principii germani protestanți, îndeosebi pe cîrmuitorii calviniști ai Palatinatului. Țelul său era să examineze posibilitatea unei ligi protestante în Europa. Sidney își extinsese deja poziția politică și religioasă, întemeindu-se pe cea a unchiului său, contele de Leicester. Credea într-o politică de „activism" protestant împotriva Spaniei, o politică mai îndrăzneață decît era dispusă să accepte prudența reginei Elisabeta. Iar Sidney a găsit la Heidelberg un caracter înrudit în persoana lui Johann Casimir, fratele principelui elector. Sidney i-a relatat lui Walsingham că principii protestanți din Germania erau în general puțin entuziaști în privința unei ligi protestante, singurii mai zeloși fiind Casimir, în Palatinat, și landgraful Wilhelm de Hessen.[1]

După moartea lui timpurie, Philip Sidney a devenit o legendă ca *beau ideal* al cavalerilor protestanți. Tot cu el au fost asociate ornamentele romantice ale cavaleriei renăscute, cultul extravagant al reginei Elisabeta adus de acești cavaleri cu prilejul turnirurilor care celebrau urcarea ei pe tron. Prietenia lui strînsă cu principele palatin Casimir reprezenta o legătură între Curtea de la Heidelberg și tradiția constituită în Anglia în jurul lui Sidney, o tradiție care a facilitat erijarea tînărului principe elector ca paladin al cavalerilor protestanți anglo-germani.

Tradiția „activistă" a Palatinatului[2] a fost urmată și atunci cînd lui Henric al IV-lea al Franței i s-a oferit sprijin în planurile sale de invadare a Germaniei, planuri curmate brusc de asasinarea lui în 1610. Faptul că Palatinatul voia să-i vină în ajutor regelui francez reprezenta o continuare a unei

---

[1] Vizita lui Sidney în Palatinat este relatată de Fulke Greville, care l-a însoțit; vezi F. Greville, *The Life of the Renowned Sir Philip Sidney*, ed. N. Smith, Oxford, 1907, pp. 41 și urm. Cf. R. Howell, *Sir Philip Sidney The Shepherd Knight*, Londra, 1968, pp. 34–35; J. O. Osborn, *Young Philip Sidney*, Yale Univ. Press, 1972, pp. 450 și urm.

[2] Vezi Claus-Peter Clasen, *The Palatinate in European History*, Oxford, 1963.

mai vechi înțelegeri franco-palatine din vremea lui Casimir, care îl sprijinise pe Henric, pe atunci Henric de Navarra, în luptele sale în calitate de căpetenie a hughenoților.

Foarte important ca inspirator al politicii Palatinatului a fost Christian de Anhalt[3], principalul sfetnic al Curții de la Heidelberg, care favoriza planurile lui Henric al IV-lea, planuri despre care se spunea că implică o tentativă pe scară mare de a pune capăt puterii Habsburgilor în Europa. Cînd moartea a întrerupt proiectele lui Henric, politica Palatinatului, în continuare inspirată de Anhalt, s-a orientat către alte mijloace de a atinge asemenea scopuri de mare anvergură.

Acesta este momentul în care tînărul principe elector, Frederic al V-lea, a apărut ca destinat să ia locul de conducător al rezistenței protestante împotriva puterilor habsburgice. Existau multe argumente în acest sens: moștenise rangul de șef al electorilor laici ai Imperiului; moștenise o tradiție de activism protestant care îl desemna drept conducătorul firesc și căpetenia Uniunii Principilor Protestanți Germani, formată pentru a contracara Liga Principilor Catolici; avea legături puternice cu protestanții francezi, conducătorul hughenot, ducele de Bouillon, fiind unchiul său; cu Olanda, bastionul conducerii protestante în Europa, avea strînse legături de familie; în sfîrșit — și aceasta încununa edificiul poziției lui Frederic — se căsătorise cu fiica regelui Marii Britanii, asigurîndu-și astfel, din cîte credeau sprijinitorii săi, ajutorul lui Iacob I față de fiica și de ginerele său. Toate păreau un mănunchi ideal de alianțe în sprijinul tînărului principe elector, destinîndu-l unui rol deosebit de important în făurirea destinului Europei în anii hotărîtori care urmau.

Hotărîtori, pentru că foarte multe depindeau de persoana împăratului Germaniei și de capacitatea Habsburgilor de a-și menține controlul asupra oficiului imperial.

În 1612, moartea împăratului Rudolf al II-lea marcase un moment de criză în atmosfera încordată din Europa aflată între războaie (între războaiele religioase din secolul al XVI-lea și Războiul de treizeci de ani). Deși membru al Casei de Habsburg, Rudolf se ținuse departe de nepotul său Filip al II-lea al Spaniei și se cufundase în chip misterios în studii obscure.[4] A strămutat Curtea imperială de la Viena la Praga, care a devenit un centru pentru tot felul de studii alchimice, astrologice, magico-științifice. Ascunzîndu-se în marele său palat din Praga, cu bibliotecile de acolo, cu „camerele de minuni"

---

[3] Despre Anhalt vezi Clasen în lucrarea mai sus-citată; Julius Krebs, *Christian von Anhalt und die Kurpfalzische Politik am Beginn des Dreissigjährigen Krieges*, Leipzig, 1872; *Cambridge Modern History*, IV, Cambridge, 1906, pp. 3 și urm.; David Ogg, *Europe in the Seventeenth Century*, ed. Londra, 1943, pp. 126 și urm.

[4] Încă nu există o carte bună despre Rudolf al II-lea.

destinate prodigiilor magico-mecanice, Rudolf s-a retras speriat din fața problemelor iscate de intoleranța fanatică a teribilului său nepot. Praga a devenit un fel de Mecca pentru toți cei care, din întreaga Europă, se interesau de studii ezoterice și științifice. Aici au venit John Dee și Edward Kelly, Giordano Bruno și Johannes Kepler. Însă, oricît de stranie a fost reputația Pragăi în vremea lui Rudolf, era încă un oraș relativ tolerant. Evreii puteau să-și urmeze netulburați studiile lor cabalistice (consilierul religios favorit al lui Rudolf era Pistorius, un cabalist), iar biserica indigenă din Boemia era tolerată printr-un document oficial, *Scrisoarea Maiestății*. Biserica din Boemia, întemeiată de Ian Hus, a fost prima dintre Bisericile reformate ale Europei. Actul de toleranță al lui Rudolf se extindea și asupra Fraților Boemi, o fraternitate mistică atașată de învățăturile Bisericii husite.

Sub Rudolf, Praga a fost o cetate de Renaștere, plină de influențe renascentiste, așa cum se dezvoltaseră ele în Europa de Răsărit, un mare creuzet de idei, pe căi misterioase fertil în noi posibilități de dezvoltare. Însă cît putea să dureze, după moartea lui Rudolf, această relativă imunitate la reacția forțelor reacțiunii catolice ? Problema a fost amînată pentru o scurtă vreme prin alegerea în fruntea Imperiului și pe tronul Boemiei a fratelui lui Rudolf, Matthias, un om bătrîn și fără nici o valoare, care a murit și el curînd, astfel că problema nu mai putea fi mult timp amînată. Forțele reacțiunii își strîngeau rîndurile; mai rămîneau cîțiva ani de armistițiu în războaiele religioase. Cel mai probabil candidat la tronul imperial și la cel al Boemiei era arhiducele Ferdinand de Stiria, catolic fanatic din Casa de Habsburg, un discipol al iezuiților, ferm hotărît să nimicească orice urmă de erezie.

În 1617, Ferdinand de Stiria a devenit rege al Boemiei.[5] Credincios educației și naturii sale, Ferdinand a pus imediat capăt politicii de toleranță religioasă a lui Rudolf, revocînd *Scrisoarea Maiestății* și pregătindu-se să suprime Biserica Boemiei. Au fost istorici care au susținut că începutul Războiului de treizeci de ani își are originea în politica de intoleranță din Boemia. Catolicii liberali din Boemia au făcut o încercare onorabilă de a stăvili această inițiativă dezastruoasă. Numai că Ferdinand și consilierii săi iezuiți nu puteau fi opriți, iar atacurile împotriva Bisericii din Boemia și a clerului ei au continuat. S-a stîrnit o opoziție violentă și, cu prilejul unei furtunoase adunări din Praga, doi conducători catolici au fost aruncați pe fereastră — incident cunoscut sub numele de „Defenestrarea de la Praga" —, încă un pas pe calea care a dus la Războiul de treizeci de ani. Acum Boemia se afla în răzvrătire deschisă împotriva suveranului habsburgic. În opinia rebelilor, Coroana Boemiei era o coroană electivă care putea fi acordată

---

[5] Pentru o expunere limpede a evenimentelor din Boemia, vezi C. V. Wedgwood, *The Thirty Years War*, ediția broșată, 1968, pp. 69 și urm.

celui pe care l-ar fi ales ei, și nu una ereditară în Casa de Habsburg, așa cum susțineau Ferdinand și sprijinitorii săi.

La 26 august 1619, boemii au hotărît să ofere coroana țării lor lui Frederic, principele elector.

Posibilitatea ca Frederic să devină rege al Boemiei plutea în aer de mai mult timp, pare-se că se vorbea despre asta încă de pe vremea căsătoriei sale.[6] Anhalt urzea cu fervoare acest plan, care constituia o parte extrem de importantă a edificiului antihabsburgic pe care îl clădea în jurul lui Frederic.

Potrivit regulilor speciale și complicate ale constituției imperiale, la alegerea împăratului regele Boemiei avea dreptul la un vot. De vreme ce Frederic era deja elector, dacă devenea rege al Boemiei ar fi dispus de două voturi la alegerile pentru tronul imperial, ceea ce ar fi putut duce la constituirea unei majorități împotriva sprijinitorilor Habsburgilor și deschide calea către zdrobirea controlului habsburgic. Gîndirea lui Anhalt și a prietenilor săi mergea în această direcție și este posibil ca ei să fi conceput ideea de a dobîndi funcția imperială chiar pentru Frederic. Asemenea perspective în materie de politică religioasă putea nutri gîndirea idealistă cu speranțe de reformare a Bisericii prin forța Imperiului, un vis european încă de pe vremea lui Dante.

Astfel că hotărîrea pe care o avea de luat Frederic, dacă să accepte sau nu coroana Boemiei, era o dilemă practică și religioasă totodată. Practică, pentru că a o accepta era un lucru primejdios; revenea la o declarație de război împotriva puterilor habsburgice. Dar oare nu avea el alianțe foarte puternice? În fond, tocmai în virtutea acestor alianțe — cu protestanții germani și francezi, cu olandezii, cu regele Marii Britanii cu a cărui fiică se căsătorise — îl aleseseră boemii. Religioasă, pentru că a refuza să meargă pe calea arătată de Dumnezeu ar fi însemnat să se împotrivească voinței Lui. Avem toate motivele să credem că acest din urmă considerent a cîntărit cel mai greu în hotărîrea pe care a luat-o.

Unii dintre cei care l-au văzut pe Frederic la Heidelberg în vremea aceea au fost impresionați de atitudinea lui. În iunie 1619 un ambasador englez, scriindu-i din Heidelberg regelui Iacob crede că Frederic „este religios, înțelept, activ și curajos mai mult decît ar fi de așteptat la anii săi“ și că soția lui continuă să fie „aceeași prințesă pioasă, bună, blîndă... îndatorînd prin curtenia ei toate inimile care se apropiau de ea și fiind atît de iubitoare de soțul ei, principele, și atît iubită de el încît împreună sînt o bucurie pentru toți cei ce îi privesc“[7]. Întrezărim aici, pentru o clipă, perechea shakespeareiană.

---

[6] *Cambridge Modern History*, IV, p. 17.

[7] Lordul Doncaster către Iacob I, iunie 1619, în S. R. Gardiner, *Letters and other Documents Illustrating Relations between England and Germany at the Commencement of the Thirty Years War*, Camden Society, 1865, p. 118.

John Donne, poetul care a predicat în fața lor la Heidelberg în calitate de capelan al ambasadorului, a acceptat o mică misiune în favoarea lor, exprimîndu-se cu un entuziasm caracteristic: [Problema coroanei Boemiei] „este un lucru de un interes atît de general, încît pînă și un om neînsemnat și sărman ca mine este părtaș la el și am o îndatorire de îndeplinit, adică să ajut la înfăptuirea lui cu aceleași rugăciuni pe care le înalț către Dumnezeul Atotputernic pentru însuși sufletul meu"[8]. Printre cei care și-au dat cu părerea în privința acceptării sau nu a ofertei Boemiei, George Abbot, arhiepiscop de Canterbury, s-a exprimat cu multă căldură în favoarea acceptării. Mulți ani mai tîrziu, Elisabeta le arăta celor care o vizitau la Haga scrisoarea prin care arhiepiscopul îi sfătuia să accepte coroana Boemiei ca pe o datorie religioasă.[9]

Alții și-au spus părerea cu mai multă prudență. Uniunea principilor protestanți era, în ansamblul ei, împotriva acceptării, ca fiind prea primejdioasă. Iar mama principelui elector îl implora să nu primească; fiica lui Wilhelm cel Tăcut cunoștea prea bine natura puterilor pe care le avea de înfruntat fiul ei.

La 28 septembrie 1619, Frederic le scria răzvrătiților boemi că avea să accepte coroana. După cum notează C. V. Wedgwood: „Oricare ar fi suspiciunile lumii, putem fi siguri că Frederic își exprima pe deplin intențiile cînd îi scria unchiului său, ducele de Bouillon: « Este o chemare a Domnului căreia trebuie să mă supun... singurul meu țel este să-l slujesc pe Dumnezeu și Biserica Sa »."[10]

Doar că perspectivele mai largi ale aventurii boemiene erau deja foarte confuze. În august, la Frankfurt, o adunare îl alesese pe Ferdinand împărat. Coroana Boemiei, dată acum habsburgului Ferdinand, nu mai avea cum să ducă la cea imperială, iar Frederic era în situația neplăcută de a-și călca îndatoririle față de împărat sprijinindu-i pe rebeli — deci ignorînd o obligație feudală în favoarea uneia religioase. S-a hotărît s-o aleagă pe cea religioasă, însă mulți contemporani ar fi considerat o asemenea acțiune greșită din punct de vedere legal.

La 27 septembrie, Frederic, Elisabeta și fiul lor mai mare, prințul Henric, au plecat din Heidelberg pentru a se duce la Praga. Un observator înflăcărat relatează spiritul umil și pios în care și-au început călătoria, ținuta tînărului prinț Henric trezind speranța că răposatul prinț Henry va renaște în el, în timp ce Elisabeta este salutată cu pioșenie ca „o nouă regină Elisabeta, pentru că aceasta este ea acum, iar ce mai poate reprezenta în viitor sau prin regeștii ei urmași se află în mîinile Domnului, așa cum va vrea El, spre

---

[8] John Donne către Sir Dudley Carleton, august 1619; vezi Gardiner, II, p. 6.

[9] Green, *Elizabeth Electress Palatine*, p. 185.

[10] Wedgwood, *Thirty Years War*, p. 98.

slava Sa și binele Bisericii Sale"[11]. În Anglia, entuziasmul nu cunoștea margini. Un contemporan scrie: „Abia dacă pot să descriu cît de mare și de unanimă era dragostea care înflăcăra Anglia pentru Frederic și Elisabeta."[12] Era ca și cînd „singura pasăre Phoenix a lumii", bătrîna regină Elisabeta, s-ar fi înapoiat, și în curînd asupra oamenilor avea să coboare un nou și mare har.

Călătoriseră prin Palatinatul de Sus spre frontiera Boemiei (vezi Harta, p.43), unde îi aștepta o delegație de nobili, iar de acolo și-au continuat drumul prin regatul lor cel nou, către minunata lui capitală. La Praga, ceremonia încoronării a fost organizată de clerul husit. Era ultima mare ceremonie publică patronată de Biserica Boemiei, care curînd avea să fie complet interzisă.

O tipăritură comemorativă publicată în ziua încoronării (fig. 8) îi înfățișează pe Frederic și pe Elisabeta încoronați ca rege și regină ai Boemiei. În fundal, reformații și pacea triumfă asupra contrareformei și a războiului. Patru lei simbolizează alianțele pe care noul rege și noua regină ai Boemiei puteau conta. Leul era animalul heraldic al lui Frederic personal, astfel că leul din stînga reprezintă leul Palatinatului, purtînd coroana Electorului. Urma apoi leul cu două cozi al Boemiei, leul britanic cu sabia lui și leul Țărilor de Jos. În partea de jos a tipăriturii aceste aluzii sînt explicate în versuri germane. Trebuiau cîntate pe o melodie de psalm și, în traducere, încep astfel:[13]

Sus inimile și să ne lăsăm cuprinși de bucurie,
Mijesc razele trandafirii ale dimineții.
Iată, s-a ivit soarele
Dumnezeu își întoarce fața către noi,
Ne face cinstea de a ne da un rege
Căruia vrăjmașii nu-i pot sta împotrivă.

Într-adevăr, din Numele Divin — scris în ebraică — cad raze de soare asupra lui Frederic și a Elisabetei și acestea sînt razele cele trandafirii ale unei noi dimineți. Versurile pun un accent deosebit asupra modului în care acești zori depind de noua regină. Explicația stă în faptul că Wyclif a venit din Anglia, Wyclif de la care Hus și-a luat învățătura — aluzie la influența lui Wyclif asupra reformei husite — iar acum o regină ne vine din Anglia.

Iacob, regescul, iubitul ei părinte
A devenit prin ea
Cel mai puternic sprijin și patron al nostru:

---

[11] John Harrison, *A short relation of the departure*, Londra, 1619; citată de Green, p. 133.

[12] Harrison citat de Green, *loc. cit.*

[13] Citate în traducere de E. A. Beller, *Caricatures of the „Winter King" of Bohemia*, Oxford, 1928, planșa I.

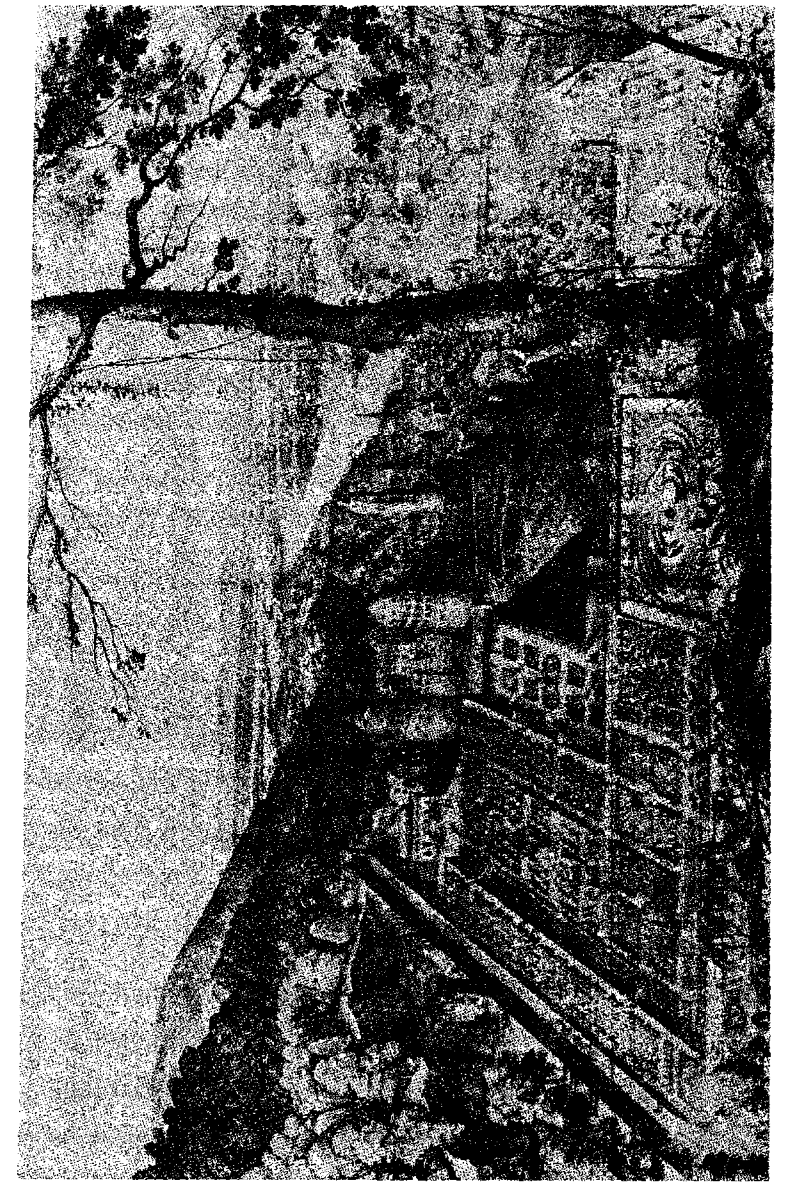


Fig. 5. Castelul și grădinile din Heidelberg, gravate de Matthieu Merian. După Salomon de Caus, *Hortus Palatinus*.

N-o să ne lase fără ajutorul său,
Altfel am îndura mare năpastă.[14]

Astfel ajungem în miezul acestei mari tragedii întemeiate pe o greșită înțelegere a lucrurilor, pentru că regele Iacob nu era nicidecum un sprijinitor al fiicei și al ginerelui său; dimpotrivă, prin cultul exaltat pentru prietenia cu Spania el lucra pentru cealaltă tabără; tocmai acum, cînd apărea această tipăritură, el nega în fața tuturor Curților europene orice responsabilitate pentru acțiunea din Boemia a ginerelui său.[15] Nu numai că în Anglia nu se făcuseră pregătiri militare sau navale în vederea sprijinirii lui Frederic, dar diplomația lui Iacob lucra împotriva lui, dezavuîndu-l, atacîndu-l, făcînd toate eforturile cu putință pentru a obține favoarea puterilor habsburgice. Firește, atitudinea regelui britanic a slăbit considerabil poziția lui Frederic și a zdruncinat încrederea prietenilor săi. S-a crezut că Iacob se va vedea obligat să-și sprijine fiica atunci cînd va veni ora încercărilor. Elisabeta asigura, ca ostatică, protecția tatălui ei. Dar, cînd a sosit momentul, s-a văzut că Iacob prefera fără ezitare să-și abandoneze fiica, mai degrabă decît să riște a-și atrage mînia habsburgică.

Întreaga chestiune este extrem de complicată și nu e deloc ușor să stabilești cine avea dreptate și cine nu. Iacob ținea la pace cu orice preț; dorise s-o obțină căsătorindu-și copiii în cele două tabere potrivnice din marele conflict. Frederic și sprijinitorii săi interpretaseră căsătoria drept chezășia unui sprijin deplin în favoarea lor. Mulți dintre supușii lui Iacob o interpretau în același fel și aplaudau cu entuziasm ceea ce li se părea a fi o continuare a tradiției elisabetane. Însă probabil că nici chiar regina Elisabeta n-ar fi aprobat în întregime comportarea lui Frederic; ea evitase cu grijă eroarea de a-și aroga suveranitatea unei țări aparținînd sferei de influență a unei alte mari puteri. Deși i-a sprijinit cauza, refuzase cu hotărîre acest lucru cînd fusese vorba de Olanda.

Oricum, pentru scopurile studiului de față nu este necesar să abordăm aceste probleme, nici să examinăm în amănunt complicațiile evenimentelor. Ne ajunge să știm în linii mari ce s-a petrecut și ne putem mulțumi cu formularea de ansamblu că Iacob I și-a continuat politica de împăcare a puterilor habsburgice, în timp ce Frederic și sprijinitorii săi sperau, împotriva evidenței, că regele Angliei va fi în mod activ de partea lor. Adevărul este, probabil, că principala vină a lui Frederic a fost aceea *de a fi eșuat*. Dacă ar fi izbutit să se instaleze temeinic în Boemia, toți șovăielnicii, inclusiv socrul său, ar fi înclinat în favoarea lui.

---

[14] Beller, *Caricatures*, *loc. cit.*

[15] „Regele Angliei a celebrat urcarea pe tron a ginerelui său negînd oficial în fața tuturor suveranilor din Europa că ar fi favorizat sau măcar cunoscut proiectul." Wedgwood, p. 108.

Personajul care ar fi trebuit să fie arbitrul bine informat al acestei situații, cel spre care erau îndreptați, ca spre o călăuză, ochii Europei liberale — Iacob I al Marii Britanii — pare să fi căzut cu repeziciune într-o stare de senilitate progresivă, de incompetență și decădere, incapabil să ia hotărîri, evitînd orice treburi mai serioase, la cheremul unor favoriți fără scrupule, disprețuit și îmbrobodit de agenții spanioli.[16] Confuză și fără cîrmă, Europa se îndrepta rapid astfel către Războiul de treizeci de ani.

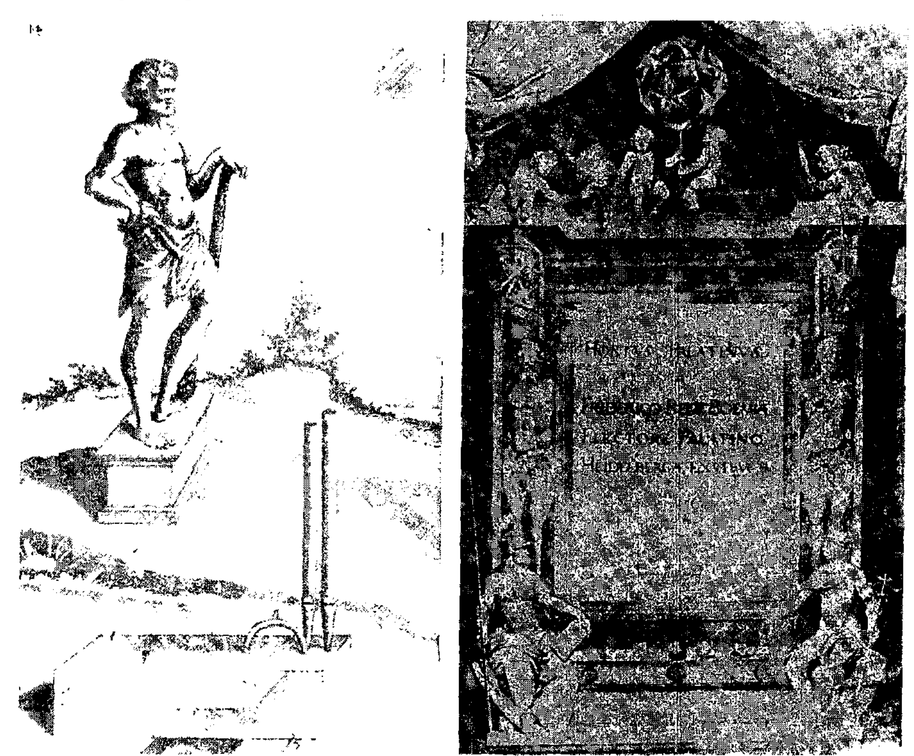


Fig. 6. a) Salomon de Caus, Hortus Palatinus; b) Statuia lui Memnon. După Salomon de Caus, *Les raisons des forces mouvantes.*

În timpul iernii 1619–1620, cei care mai tîrziu vor fi cunoscuți ca „Regele și Regina de-o iarnă ai Boemiei" domneau în Praga, în palatul acela plin de amintirea lui Rudolf al II-lea. Nu se știu prea multe despre cele petrecute la Praga în timpul regnului acestei fantastice perechi și, ca de atîtea ori în istorie, golul este umplut cu cîteva vechi anecdote, repetate de la un istoric la altul. Am vrea să știm cum a reacționat Frederic față de colecțiile artistice și științi-

[16] Vezi relatarea decăderii fizice și mentale a lui Iacob, după 1616, în D. H. Wilson, *King James VI and I*, Londra, 1956, pp. 378 și urm.

fice ale lui Rudolf, ce credeau despre el cabaliștii și alchimiștii din Praga, ce piese au fost jucate de compania de actori englezi conduși de Robert Browne, despre care se spune că au petrecut iarna aceea în Praga[17], ce reforme îl acuza o satiră ostilă că ar fi încurajat.[18] Se pare că Abraham Scultetus, capelanul curții, un calvinist înverșunat, a provocat multă supărare distrugînd fără tact niște imagini îndrăgite de popor și că stilul de viață al lui Frederic și al Elisabetei li se părea oamenilor o noutate și nu prea le era pe plac. Costume care în Anglia, la Curtea lui Iacob I, ar fi fost la modă, la Praga păreau extravagante.

Pe zi ce trece, situația devenea amenințătoare. Dușmanii lui Frederic își adunau forțele ca să-l alunge; aliații lui cei mai importanți, principii germani protestanți, nu-i veneau în ajutor. Anhalt comanda trupele lui Frederic; armatele catolice îl aveau în frunte pe ducele de Bavaria. La 8 noiembrie 1620 armatele lui Frederic au fost zdrobite în lupta de la Muntele Alb, lîngă Praga. O victorie care a consolidat dominația habsburgică în Europa pentru încă o generație, dar a inițiat Războiul de treizeci de ani care, pînă la urmă, a diminuat-o.

Așadar, lupta de la Muntele Alb a fost un eveniment de răscruce în istoria Europei. Înfrîngerea a fost categorică. Praga era cuprinsă de o confuzie totală, temîndu-se de represalii și grăbită să se descotorosească de prezența compromițătoare a lui Frederic. La Praga, Elisabeta adusese pe lume încă un copil (care va fi faimos în războaiele civile engleze ca prințul Rupert al Rinului). Frederic împreună cu soția și copiii săi au fugit din Praga într-o grabă atît de mare, încît au lăsat acolo cea mai mare parte din bunurile lor. Dintre valorile abandonate au căzut în mîinile dușmanului și însemnele Ordinului Jartierei.[19] Pamfletele propagandistice împotriva lui Frederic răspîndite mai tîrziu de inamicii lui îl arătau, cu desfătare, ca pe un biet fugar căruia îi cade un ciorap (fig. 9) — o aluzie la pierderea Jartierei.[20] Satirele stăruiau asupra faptului că pentru Cavalerul Jartierei ajutorul socrului său n-a venit niciodată, că întreaga lui încercare fusese un eșec dezastruos, încheiat cu o fugă umilitoare și cu pierderea tuturor averilor.

Între timp, Palatinatul fusese invadat de trupe spaniole aflate sub comanda lui Spinola. La 5 septembrie acesta traversase Rinul; la 14 septembrie a ocupat Oppenheimul; alte două orașe căzuseră deja. Mama lui Frederic

---

[17] Chambers, *Elizabethan Stage*, II, p. 255. Browne era principalul organizator al actorilor englezi din străinătate și venea adesea în Germania. La vremea aceasta era bătrîn și 1620 pare să fi fost ultimul an cînd a mai apărut pe scenă. Prezența lui Browne și a trupei sale la Praga în 1620 este precar atestată de documente.

[18] Vezi mai jos, p. 57.

[19] Wedgwood, p. 130.

[20] Pentru alte tipărituri satirice pe tema „celui fără jartieră", vezi Beller, *Caricatures*.

și cei doi fii mai mari ai lui care rămăseseră în Heidelberg au fugit la niște rude din Berlin. În cele din urmă întreaga familie s-a reunit la Haga, unde aveau să-și țină mulți ani Curtea lor sărăcită și exilată.

În Boemia, execuții în masă sau „purificări" au înfrînt orice rezistență. Biserica Boemiei a fost complet suprimată și țara întreagă redusă la mizerie. Palatinatul a fost devastat și, în teribilul Război de treizeci de ani, avea să aibă de suferit mai mult decît oricare altă regiune a Germaniei.

Frederic, prințul elector, se dovedise o iluzie. Firește, nimeni nu poate ști ce s-ar fi întîmplat dacă ar fi cîștigat lupta de la Muntele Alb. Dar, ca un eliberator înfrînt al Boemiei și ca un candidat fără succes la o nouă hege-



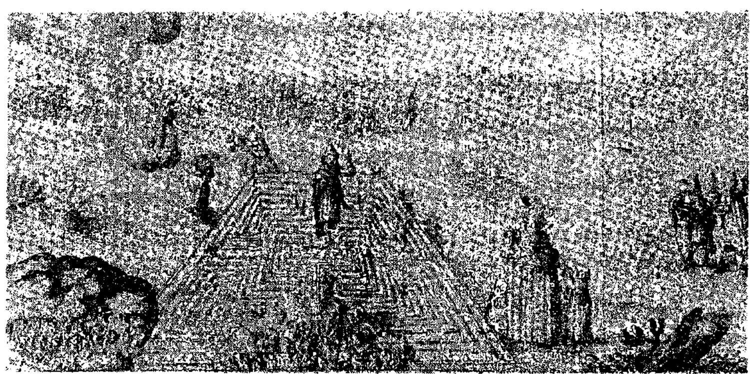


Fig. 7. a) Curierul în căutarea unui rege dispărut;
b) Frederic și Elisabeta într-o Grădină a Infernului.



Fig. 8. Frederic și Elisabeta ca rege și regină ai Boemiei, cu patru lei.

monie, antihabsburgică, în Europa, o dată pierdută această bătălie, era un om terminat. Cei șovăielnici și-au întors fața de la el. Principii germani protestanți n-au ridicat un deget ca să-i vină în ajutor, mulțumindu-se să asiste, fascinați de spaimă, la devastarea Palatinatului. Iar faimosul rege al Angliei a rămas surd la toate apelurile fiicei sale, ale ginerelui său și ale numeroșilor și înflăcăraților lor prieteni din Anglia.

Istoricii au consemnat consecințele extraordinarului proiect boemian și ale prăbușirii lui asupra istoriei interne a Angliei. Ei au înțeles că Iacob I, conducîndu-și politica externă cu ajutorul „dreptului divin" și fără consultarea Parlamentului, care era unanim în favoarea sprijinirii regelui Boemiei, iniția un curs al evenimentelor care avea să se încheie cu dispariția monarhiei Stuarților. Nu doar guvernarea internă a țării fără consultarea Parlamentului a provocat mînie; mai era și faptul că practicarea unei politici externe contrare voinței Parlamentului sau fără consultarea lui stîrnea nemulțumiri profunde nu numai printre membrii Parlamentului, ci și în rîndul întregii populații, indiferent de clasa socială. Un nobil de rang înalt ca William Herbert, conte de Pembroke, practic și-a cerut rușinat iertare în fața trimisului lui Frederic pentru faptul că regele refuzase să facă ceea ce era conside-

rat a fi de datoria lui.[21] Poporul, dornic să tragă clopotele și să aprindă focuri în onoarea Elisabetei lui celei iubite, n-a primit această îngăduință. Ruptura care începea să se arate între monarhie, pe de o parte, și Parlament și națiune, pe de alta, a fost agravată de politica externă impopulară a lui Iacob.

Cu toate că celor ce citesc istorie le este destul de familiar acest aspect al tragediei boemiene, se pare că s-a cercetat mai puțin, dacă nu deloc, ce urmări au avut în Europa speranțele deșteptate de către presupusa alianță dintre regele Angliei și principele elector. În anii de pace precară dintre războaiele religioase, principele elector a reprezentat ceva mai mult decît calvinismul tradițional al Casei sale. Prin căsătorie, el adusese în Germania splendorile Renașterii iacobite, iar această mare mișcare a Renașterii s-a întîlnit și s-a amestecat acolo cu alte curente puternice care se dezvoltau în această parte a Europei, pentru a forma o cultură nouă și bogată care, deși de scurtă durată, cred că a constituit un element deosebit de important în trecerea de la Renaștere la Iluminism. Aici forțele Renașterii s-au izbit brutal de reacția catolică. Ele se pierd în ororile Războiului de treizeci de ani, însă atunci cînd aceste înfruntări violente încetează, apar zorii Iluminismului. Încercarea de a desluși în Palatinat curente de gîndire în timpul domniei lui Frederic și a Elisabetei — încercare pe care urmează să o facem — ne poate ajuta să aruncăm o oarecare lumină asupra uneia dintre cele mai însemnate probleme ale istoriei intelectuale și culturale, problema identificării etapelor care au dus de la Renaștere la Iluminism.

Deși Palatinatul era un stat calvinist, curentele de gîndire din această zonă ce face obiectul preocupărilor noastre au puțin, de fapt nu au nimic de a face cu teologia calvinistă. Curentele acestea sînt un exemplu remarcabil al tendinței semnalate de H. Trevor-Roper[22], și anume că activismul calvinist a atras gînditori liberali de multe tipuri — i-a atras pentru că reprezenta o formă de rezistență împotriva forțelor extreme ale reacțiunii, o garanție că înăuntrul sferei sale de influență ordinele Inchiziției nu vor avea curs. Ca o pregătire pentru capitolele următoare, cred că ar fi util să zăbovesc un moment, la sfîrșitul prezentului capitol, asupra hărții ce înfățișează poziția Palatinatului față de statele învecinate.

Nu cu multă vreme în urmă, Paolo Sarpi se răzvrătise, în Veneția, împotriva uzurpărilor papale, iar mișcarea liberală venețiană a fost urmărită în Anglia cu mare interes. Henry Wotton, entuziastul ambasador englez la Veneția, sperase chiar să-i convertească pe venețieni la un soi de angli-

---

[21] Pembroke către Carleton, septembrie 1619. Dovezi cu privire la atmosfera din Anglia, favorabilă sprijinirii regelui Boemiei, sînt menționate în Gardiner, *Letters*.

[22] H. Trevor-Roper, *Religion, the Reformation and Social Change*, Londra, 1967, pp. 204 și urm.

canism.[23] Frămîntarea stîrnită de *Interdicție* era acum, în 1613, de domeniul trecutului, totuși Veneția s-a arătat interesată de acțiunile lui Frederic; Anhalt întreținea legături cu Sarpi[24]; Wotton vizitase Curtea de la Heidelberg în drumurile sale spre și de la Veneția. Dacă Frederic ar fi izbutit să mențină deschis un coridor liberal de-a lungul Germaniei, din Olanda pînă la Veneția, înăbușirea progreselor gîndirii în Italia, de pe urma căreia avea să sufere și Galilei, ar fi putut fi împiedicată.

Legăturile Electorului cu Olanda erau în chip evident foarte strînse. La Heidelberg se aflau numeroși savanți olandezi, printre care vestitul Janus Gruter, umanist și poet, centrul unui foarte întins cerc de corespondență internațională.[25] Gruter era profesor la Universitatea din Heidelberg și totodată bibliotecarul faimoasei *Bibliotheca Palatina*, bogata colecție de cărți și manuscrise adunate de strămoșii Electorului și găzduită în Biserica Sfîntului Spirit din Heidelberg.

Dintre toate statele limitrofe, cel mai apropiat de Palatinat era Ducatul de Württemberg, cu care se învecina la sud. Ducatul era de confesiune luterană, dar se încerca asiduu o unire între luterani și calviniști. Frederic al Württemberg-ului, care murise în 1610, fusese un anglofil fervent. Vizitase Anglia elisabetană și, în 1604, obținuse de la Iacob I Ordinul Jartierei, făgăduit încă de regina Elisabeta și care i-a fost conferit printr-o ambasadă specială.[26] Luteran și anglofil, Württemberg-ul era centrul unor interesante curente de gîndire patronate de Johann Valentin Andreae, pastor luteran și mistic. Actualul duce de Württemberg era în relații foarte strînse cu principele elector. Un alt prieten apropiat dintre principii germani protestanți era Maurițiu, landgraf de Hessen, un om cultivat, mare sprijinitor al trupelor ambulante de actori englezi.

Cele mai puternice influențe exercitate asupra acestei părți a Germaniei veneau dinspre Praga. Preocupările alchimice și ezoterice încurajate de Rudolf al II-lea reprezentaseră o atmosferă renascentistă mai liberală decît cea pe care ar fi dorit s-o impună reacțiunea catolică, și asemenea studii erau populare la Curțile germane, îndeosebi la cele din Hessen și Württemberg. Iar tradițiile pragheze ale lui Rudolf îi erau cu siguranță familiare lui Christian de Anhalt, inspiratorul politicii Palatinatului. Anhalt fusese în relații apropiate cu contele Rožmberk[27], membru al unei familii boeme cunoscute pentru interesele ei ocultiste și alchimice. Putem lesne crede că aseme-

---

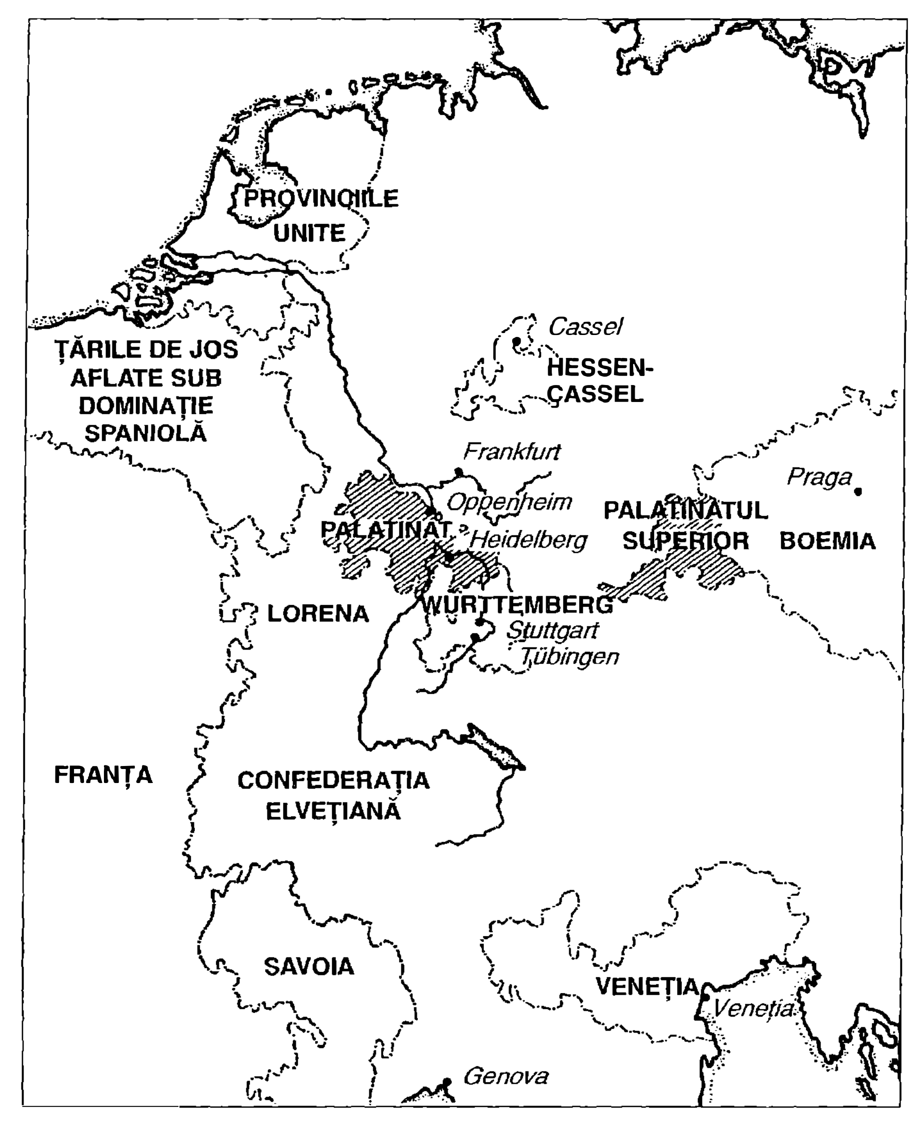
[23] Vezi articolul meu „Paolo Sarpi's History of the Council of Trent", în *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, VII (1944), pp. 123–143.

[24] Paolo Sarpi, *Lettere ai Protestanti*, ed, C. Busnelli, 1921.

[25] Despre Gruter vezi Leonard Forster, *Janus Gruter's English Years*, sir T. Browne Institute, Leiden, 1967.

[26] Vezi mai jos pp. 31 și urm.

[27] Peter Wok de Rožmberg vezi mai jos, pp. 36–37.



Hartă indicînd poziţia Palatinatului la începutul secolului al XVII-lea.

nea interese erau împărtăşite de Anhalt, dacă ne gîndim că Oswald Croll, hermetist-cabalist şi alchimist paracelsian, era medicul său personal.

În această lume, frămîntată de porniri stranii, a sosit prinţesa Elisabeta, aducînd cu ea influenţe ale înfloririi Renaşterii tîrzii din Londra iacobită, reprezentînd speranţa unui sprijin puternic împotriva forţelor reacţiunii. Castelul de la Heidelberg, cu minunile sale magico-ştiinţifice, Universitatea din Heidel-

berg, centru al culturii protestante, au devenit simbolurile mişcării de rezistenţă de-a lungul anilor dintre războaie. Aici, pentru o scurtă vreme, oamenii au sperat în sfîrşitul unei nopţi, în iluminarea unor zori prevestind o nouă eră.

În loc de asta a venit, necruţător, dezastrul: insuccesul total al lui Frederic în Boemia, ocupaţia duşmană, devastarea Palatinatului. Martori oculari au descris confiscarea Bibliotecii Palatine de către invadatori şi distrugerea hîrtiilor lui Gruter.[28] Toate cărţile şi manuscrisele adunate într-o viaţă de om au fost azvîrlite în stradă şi în curtea grajdurilor, unde se aflau treizeci de cai: totul a fost irecuperabil mînjit şi distrus. Acelaşi lucru s-a întîmplat şi cu alte biblioteci private din Heidelberg, în timp ce marea *Bibliotheca Palatina* a fost strămutată la Roma[29], împreună cu multe dintre cărţile lui Gruter. Nu am găsit nici o însemnare despre ceea ce s-a întîmplat cu orgile de apă, cu fîntînile cîntătoare şi cu alte minuni ale castelului. Salomon de Caus, care a fost lăsat la Heidelberg, de unde i-a scris regelui Boemiei în 1620 cu privire la o chestiune muzicală, a putut pînă la urmă să se angajeze la Curtea Franţei. Gruter a rămas să rătăcească, nefericit, prin împrejurimile Heidelbergului şi a murit după cîţiva ani. S-a irosit acolo o întreagă lume, monumentele ei au fost mutilate sau nimicite, cărţile şi documentele scrise au dispărut, locuitorii, cîţi au reuşit să scape cu viaţă, au fost nevoiţi să se refugieze prin alte părţi sau le-a fost scris să moară de violenţă, molimă sau foamete în crîncenii ani care au urmat.

Această Renaştere eşuată, sau acest Iluminism timpuriu, sau aceşti greşit înţeleşi zori rozicrucieni sîntem pe cale să-i cercetăm în continuare. Ce anume a dat imbold mişcării care a dus la aşa-numitele „manifeste rozicruciene", cu ciudatele lor prevestiri ale răsăritului unei noi epoci de cunoaştere a lumii şi a omului? Răspunsul la această întrebare trebuie căutat în sfera de influenţă a curentelor din preajma lui Frederic al Palatinatului şi în încercarea sa de a purta coroana Boemiei.

---

[28] Forster, *Gruter*, pp. 96–100.

[29] H. Trevor-Roper, *The Plunder of the Arts in the Seventeenth Century*, Londra, 1970, pp. 22–27.

3

John Dee și ascensiunea lui „Christian Rosencreutz"

Cuvîntul „rozicrucian" derivă din numele „Christian Rosencreutz", adică „Crucea cu trandafiri". Așa-numitele „manifeste rozicruciene" sînt două scurte broșuri sau opuscule publicate pentru întîia oară la Cassel, în 1614 sau 1615; lungile lor titluri pot fi prescurtate în *Fama*, respectiv *Confessio*.[1] Eroul manifestelor este un anume „Părinte C. R. C." sau „Christian Rosencreutz", despre care se spune că a fost fondatorul unui Ordin sau al unei Fraternități mai vechi, renăscută acum, în care manifestele îi invită pe cititori să intre ca membri. Manifestele acestea au stîrnit o mare vîlvă, iar misterul a sporit o dată cu publicarea, în 1616, a unei a treia tipărituri. Aceasta era o stranie povestire alchimică, al cărei titlu german este în traducere *Cununia chimică a lui Christian Rosencreutz*. Eroul *Cununiei chimice* pare să facă parte și el dintr-un Ordin care folosea ca simbol o cruce roșie sau trandafiri roșii.

Autorul *Cununiei chimice* era cu siguranță Johann Valentin Andreae. Manifestele sînt în neîndoielnică legătură cu *Cununia chimică*, deși autorul lor nu pare a fi Andreae, ci o altă persoană sau alte persoane, necunoscute.

Cine era acest „Christian Cruce cu trandafiri" care apare pentru întîia oară în publicațiile mai sus-menționate? În jurul acestui personaj și al Ordinului său au fost urzite nenumărate mistificări și legende. Vom încerca aici să străbatem pînă la el pe o cale cu totul nouă. Deocamdată să începem însă capitolul cu o întrebare mai ușoară: „Cine era Johann Valentin Andreae?".

Johann Valentin Andreae s-a născut în 1586, la Württemberg, statul luteran cu care se învecina Palatinatul. Bunicul său era un distins teolog luteran, poreclit uneori „Luther din Württemberg". Interesul intens față de situația religioasă contemporană a fost principala inspirație a nepotului său, Johann Valentin. A devenit și el pastor luteran, însă cu deschidere către calvinism. În ciuda unui lanț nesfîrșit de dezastre, Johann Valentin a fost susținut întreaga lui viață de speranța unei soluționări atotcuprinzătoare a problemei religioase. Toate activitățile sale, fie ca un cucernic pastor luteran cu interese sociale, fie ca propagator al unor fantezii „rozicruciene", erau orientate în acest

---

[1] Pentru titlurile complete vezi *Anexă*, la p. 256.

sens. Andreae era un scriitor promițător, a cărui imaginație era influențată de către actorii englezi itineranți. Deoarece a scris o autobiografie, avem informații autentice privitoare la tinerețea lui și la influențele pe care le-a suferit.[2]

Din această autobiografie aflăm că în 1601, cînd avea cincisprezece ani, mama lui, rămasă văduvă, l-a dus la Tübingen, ca să-și poată continua studiile la celebra universitate a Württembergului. Ca student la Tübingen, cam prin anii 1602–1603, a făcut primele sale eforturi juvenile ca autor, după cum mărturisește el însuși. Eforturile acestea includeau două comedii, *Esther* și *Hyacinth*, pe care declară că le-a scris „în emulație cu actorii englezi", și lucrarea intitulată *Cununia chimică*, pe care o califică, depreciativ, ca pe un *ludibrium*, o povestioară, o snoavă fără mare valoare.[3]

Dacă este să judecăm după *Cununia chimică* de Andreae care s-a păstrat, scrierea publicată în 1616 cu Christian Rosencreutz drept erou, această versiune mai veche a subiectului pare să fi fost o lucrare de simbolism alchimic, în care termenul „cununie" era folosit ca simbol al proceselor alchimice. Lucrarea nu poate fi identică cu scrierea omonimă din 1616, care conține referiri la manifestele rozicruciene din 1614 și 1615, la principele elector și la Curtea sa din Heidelberg, la căsătoria sa cu fiica lui Iacob I. Acea primă versiune din *Cununia alchimică*, astăzi pierdută, trebuie să fi furnizat miezul scrierii, adaptat apoi pentru publicarea din 1616.

Nu este greu să presupunem ce anume influențe și evenimente din vremea studenției lui Andreae la Tübingen au inspirat operele sale de tinerețe.

Duce de Württemberg era pe atunci Frederic I, alchimist, ocultist și anglofil entuziast, a cărui viață a fost dominată de dorința aprinsă de a încheia o alianță cu regina Elisabeta și de a obține Ordinul Jartierei, scopuri în vederea cărora a vizitat Anglia în mai multe rînduri. Pare să fi fost un personaj remarcabil.[4] Regina îi spunea „vărul Mumpellgart", cu numele său de familie. S-a discutat mult în jurul chestiunii dacă aluziile obscure din *Nevestele vesele din Windsor* a lui Shakespeare la *cosen garmombles* și la niște cai închiriați la Garter Inn [Hanul Jartierei] de către slujitorii unui duce german se referă cumva la Frederic de Württemberg.[5] Regina a permis să fie ales membru al Ordinului Jartierei în 1597, dar ceremonia învestiturii a avut loc abia în noiembrie 1603, cînd Jartiera i-a fost conferită ducelui chiar în capitala sa, la Stuttgart, de către o ambasadă specială trimisă de Iacob I.

---

[2] Johann Valentin Andreae, *Vita ab ipso conscripta*, ed. F. H. Rheinwald, Berlin, 1849. Prima publicare a manuscrisului figurează într-o ediție de la Winterthur, din 1799.

[3] Andreae, *Vita*, p. 10. Afirmația lui Andreae că a scris piese imitîndu-i pe actorii englezi este consemnată de E. K. Chambers, *Elizabethan Stage*, p. 344 nota.

[4] Despre Frederic de Württemberg și Anglia vezi W. B. Rye, *England as seen by Foreigners*, Londra, 1865, pp. I și urm.; Victor von Klarwill, *Queen Elizabeth and Some Foreigners*, Londra, 1928, pp. 347 și urm.

[5] Vezi introducerea lui H. C. Hart la *The Merry Wives of Windsor*, ediția Arden, 1904, pp. XLI–XLVI.

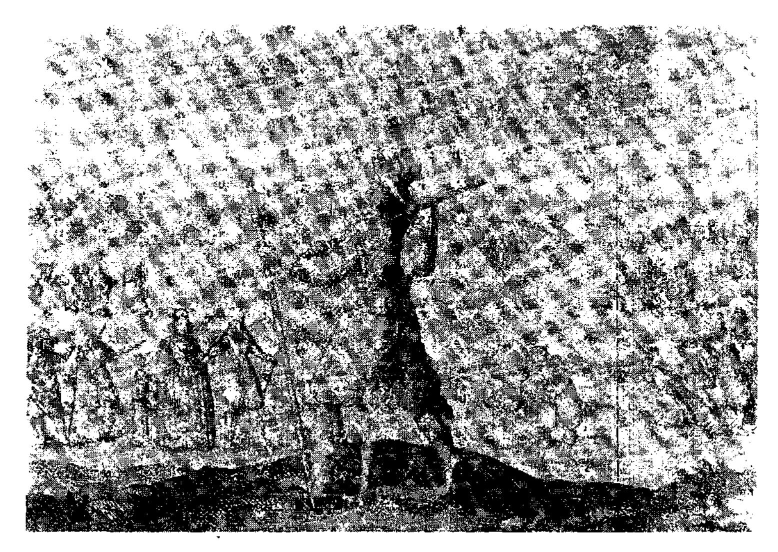


Fig. 9. a) Frederic înfățișat ca Pelerinul fără Jartieră.

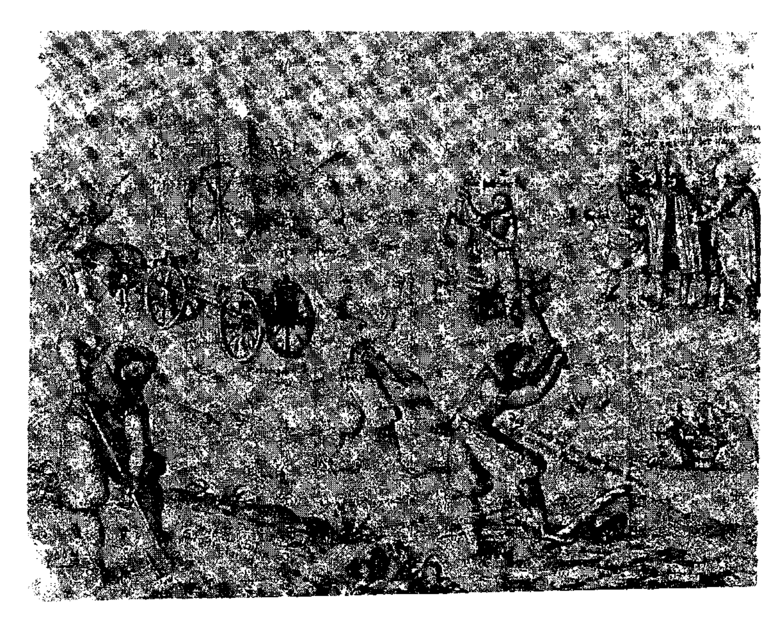


Fig. 9. b) Frederic cel fără Jartieră îndeplinind sarcini de servitor.

În felul acesta Iacob făcea, în primul an al regnului său, un gest prin care își manifesta intenția de a continua politica elisabetană de alianță cu puterile germane protestante, deși mai tîrziu a contrazis speranțele prilejuite astfel. Dar în Württembergul anului 1603 domnia noului cîrmuitor al Angliei părea să pornească sub auspicii favorabile unor asemenea speranțe germane, astfel că ambasada sosită pentru a-i conferi ducelui Jartiera a fost întîmpinată cu un mare entuziasm, care s-a revărsat și asupra actorilor englezi care o însoțeau.

Ceremonia de la Stuttgart a decernării Ordinului și festivitățile care au însoțit-o sînt descrise de E. Cellius într-o relatare latină publicată la Stuttgart în 1605: o parte a acestei relatări este citată în traducere engleză de Elias Ashmole în lucrarea sa despre istoria Ordinului Jartierei.[6]

Procesiunile, la care au participat solemn trimișii englezi, purtînd însemnele Ordinului și însoțiți de către demnitarii germani, au făcut o impresie strălucită. Ducele s-a înfățișat în plină splendoare, acoperit de giuvaieruri a căror scînteiere era „un amestec radios de felurite culori"[7]. Unul dintre demnitarii englezi din suita Jartierei era Robert Spenser, despre care Cellius spune că era o rudă a poetului.[8] Aflăm astfel, lucru interesant, că la Stuttgart se auzise de Spenser și, poate, chiar de *Faerie Queene*.

Înveșmîntat în felul acesta magnific, ducele a intrat în biserică, unde, în sunetele unei muzici solemne, a fost învestit cu Ordinul. După predică s-a auzit din nou muzică, și anume „glasurile a doi Tineri îmbrăcați în veșminte albe, cu aripi ca de îngeri, stînd unul în fața celuilalt"[9].

Cînd alaiul s-a întors la palat, au luat parte cu toții la sărbătorirea Jartierei, un banchet care a durat pînă a doua zi în zori. Se găsesc la Cellius unele amănunte privitoare la ospăț care nu sînt citate de Ashmole, inclusiv menționarea contribuției „unor muzicieni, autori de comedii și de tragedii și foarte pricepuți actori englezi". Muzicienii englezi au dat un concert în colaborare cu muzicienii din Württemberg, iar actorii au sporit veselia banchetului reprezentînd comedii. Una dintre ele era *Povestea Suzanei*, pe care au jucat-o „cu atîta meșteșug actoricesc și cu atîta dibăcie" încît au fost generos aplaudați și răsplătiți.[10]

---

6 Erhardus Cellius, *Eques auratus Anglo-Wirtembergicus*, Tübingen, 1606; Elias Ashmole, *The Institution, Laws and Ceremonies of the most noble Order of the Garter*, Londra, 1672.

7 Ashmole, *Garter*, p. 412.

8 Cellius, *Eques auratus*, p. 119. Această afirmație nu este inclusă în traducerea prescurtată pe care o dă Ashmole.

9 Ashmole, *Garter*, p. 415.

10 Cellius, *Eques auratus*, pp. 229–230. Cu privire la actorii care au însoțit ambasada Jartierei, vezi E. K. Chambers, *Elizabethan Stage*, II, pp. 270–271.



b) H. Khunrath, *Amphiteatrum Sapientiae Aeterna.*

Fig. 10. a) John Dee, *Monas hieroglyphica*;

În zilele următoare englezii au fost duşi să viziteze principalele locuri din Ducat, printre care şi Universitatea din Tübingen, „unde au fost trataţi cu Comedii, Muzică şi alte desfătări".

Nu încape îndoială că vizita făcută de ambasadorii Jartierei şi de actorii care îi însoţeau a fost un eveniment stimulator şi captivant pentru tînărul student plin de imaginaţie de la Tübingen, Johann Valentin Andreae. *Cununia chimică* din 1616 abundă de impresiile ceremoniilor şi serbărilor strălucite ale unui Ordin sau ale unor Ordine şi conţine, inserate în text, foarte interesante pasaje de dramă. Cartea devine mai uşor de înţeles ca produs artistic dacă este văzută drept rezultatul unor influenţe engleze asupra lui Andreae, atît dramaturgice cît şi ceremoniale, combinate pentru a inspira o nouă şi originală operă de artă imaginativă.

La un an după ceremonia Jartierei, în 1604, ducelui de Württemberg i se dedica o lucrare foarte ciudată. Este vorba de *Naometria* lui Simon Studion, al cărei manuscris nepublicat se află la Landesbibliothek din Stuttgart[11], o scriere apocaliptic-profetică de o mare întindere, în care se foloseşte o numerologie încîlcită, bazată pe descrieri biblice ale dimensiunilor Templului lui Solomon şi nu mai puţin încîlcite discuţii asupra unor date semnificative din Biblie şi din istoria europeană, discuţii ce duc la profetizarea datelor unor evenimente viitoare. Autorul este interesat în mod special de datele din viaţa lui Henric de Navarra, iar întreaga alcătuire pare să reflecte o alianţă secretă între Henric, acum rege al Franţei, Iacob I al Marii Britanii şi Frederic, ducele de Württemberg. Această presupusă alianţă (pe care n-am găsit-o atestată în altă parte) este descrisă foarte amănunţit, iar prin manuscris se află risipite şi unele pagini cu note muzicale, conţinînd melodii de cîntat pe versuri despre prietenia veşnică dintre Crin (regele Franţei), Leu (Iacob al Marii Britanii) şi Nimfă (ducele de Württemberg).

Potrivit informaţiilor furnizate de Simon Studion s-ar părea că a existat, în 1604, o alianţă secretă între Iacob, Württemberg şi regele Franţei, poate o continuare a acelui *rapprochement* iniţiat de Iacob cu un an înainte prin ceremonia Jartierei. Ne aflăm încă în prima parte a domniei lui Iacob, cînd el continua încă alianţele domniei precedente şi se afla în relaţii de apropiere cu regele Navarrei, acum rege al Franţei.

Naometria este un specimen curios al maniei de a face prevestiri pornind de la date de cronologie, o obsesie caracteristică acelor vremuri. Conţine, totuşi, şi o relatare interesantă şi pare-se întemeiată pe fapte a unui eveniment despre care se spune că a avut loc în 1586. Potrivit autorului *Naometriei*, la 17 iulie 1586 a avut loc la Luneburg o întîlnire între „cîţiva principi

[11] *Württemberg Landesbibliothek*, Stuttgart; Cod. theol. 4° 23, 34. Actualmente la Warburg Institute se poate găsi un microfilm al acestui manuscris.

electori evanghelici" și reprezentanți ai regelui Navarrei, ai regelui Danemarcei și ai reginei Angliei. Scopul acestei întîlniri se spune că a fost acela de a forma o Ligă „evanghelică" de apărare împotriva Ligii Catolice (care activa pe atunci în Franța pentru a preveni urcarea pe tronul Franței a lui Henric de Navarra). Liga purta numele de „Confederatio Militiae Evangelicae".[12]

Ei bine, după părerea cîtorva cercetători timpurii ai misterului rozicrucian, *Naometria* lui Simon Studion și „Militia Evangelica" pe care o descrie reprezintă o sursă de bază pentru mișcarea rozicruciană.[13] A. E. Waite, care a examinat manuscrisul, crede că un desen stîngaci reprezentînd un trandafir cu o cruce în centru, conținut în *Naometria*, este primul exemplu al trandafirului și al crucii ca simbolism rozicrucian.[14] N-aș putea spune că sînt cu totul convinsă de importanța acestui așa-zis trandafir, însă ideea că mișcarea rozicruciană și-ar avea originile într-o anumită formă de alianță a simpatizanților protestanți, inițiată pentru a contracara Liga Catolică, este o idee care concordă cu interpretările propuse în această carte. Anul 1586 ca dată de formare a acestei „Militia Evangelica" ne-ar aduce înapoi în vremea reginei Elisabeta, la anul intervenției armatelor lui Leicester în Țările de Jos, la anul morții lui Philip Sidney, la ideea formării unei Ligi Protestante, atît de dragă lui Sidney și lui Johann Casimir din Palatinat.

Problemele pe care le ridică Simon Studion și *Naometria* lui sînt prea complicate pentru a fi tratate aici în detaliu, dar aș fi înclinată să cred și eu că acest manuscris de la Stuttgart este important pentru cei care studiază misterul rozicrucian. Ceea ce vine în sprijinul acestei păreri este faptul indubitabil că Johann Valentin Andreae cunoștea *Naometria*, pentru că o men-

---

[12] Afirmația cu privire la întîlnirea de la Luneburg din 1586, în vederea formării unei „Confederatio Militiae Evangelicae", este făcută in folio 35 al dedicației *Naometriei* către ducele de Württemberg, cu care începe manuscrisul. Aceeași afirmație este reluată în termeni aproape identici in folio 122 al dedicației, unde se adaugă că ducele de Württemberg are o poziție de nu mică importanță „printre Confederați". Cf. A. E. Waite, *Brotherhood of the Rosy Cross*, Londra, 1924, pp. 639 și urm.

Nu este exclus ca John Dee să fi asistat la întîlnirea de la Luneburg; în mai 1586 el se afla în Leipzig, vezi French, *John Dee*, p. 121.

[13] Că *Naometria* lui Simon Studion are o semnificație importantă pentru mișcarea rozicruciană este afirmat de J. G. Buhle, *Über den Ursprung... der Orden der Rosenkreuzer und Freyman*, Göttingen, 1804, p. 119. O formulare mai veche a aceleiași idei se găsește într-o relatare a lui Andreae în *Württembergisches Repertorium der Literatur*, ed. J. W. Petersen, 1782–1783, III. De Quincey în eseul său *Rosicrucians and Freemasons*, 1824, reia afirmația lui Buhle cu privire la *Naometria* (T. De Quincey, *Collected Writings*, ed. D. Masson, Edinburgh, 1890, XIII, pp. 399–400). Vezi și A. E. Waite, *Brotherhood of the Rosy Cross*, pp. 36 și urm., 639 și urm.; Will-Erich Peuckert, *Die Rosenkreuzer*, Jena, 1928, pp. 38–39.

[14] Waite, *Brotherhood*, p. 641.

ționează în lucrarea sa *Turris Babel*[15], publicată în 1619. Andreae este interesat aici nu de vreuna dintre datele din trecut menționate în *Naometria*, ci de datele pe care le dă unor evenimente viitoare, adică de profețiile cărții. Simon Studion, în felul lui repetitiv, insistă mult asupra faptului că anul 1620 (să ne amintim că scrie în 1604) avea să fie foarte important pentru că urma să ia sfîrșit domnia lui Antihrist prin căderea Papei și a lui Mahomed. Această prăbușire se va mai continua cîțiva ani și mileniul avea să înceapă cam în 1623. Andreae este foarte obscur în ceea ce spune despre profețiile din *Naometria*, pe care le pune în legătură cu cele ale lui Abbot Joachim, Sf. Brigid, Lichtenberg, Paracelsus, Postel și alți *illuminati*. Este posibil totuși ca asemenea profeții să fi influențat în realitate anumite evenimente istorice, de pildă să-i fi ajutat pe principele elector și pe fanaticii săi sprijinitori să ia hotărîrea nechibzuită de a accepta coroana Boemiei, în credința că mileniul stătea să înceapă.

Mișcările obscure întrezărite prin studierea istoriei ducelui de Württemberg și a Ordinului Jartierei și prin cea a misterelor *Naometriei* aparțin primilor ani ai secolului, cînd Uniunea Protestantă era pe cale să se formeze în Germania și se spera că regele Franței și cel al Angliei urmau să o sprijine. În acești ani de început, Iacob I părea să simpatizeze cu aceste mișcări. Asasinarea regelui Franței în 1610, cu puțin timp înainte de o importantă intervenție în Germania, a spulberat pentru o vreme speranțele militanților protestanți și a alterat echilibrul politicii europene. Iacob părea totuși dispus să continue vechea politică. În 1612 s-a alăturat Uniunii Principilor Protestanți, a cărei căpetenie era acum tînărul principe elector; în același an și-a logodit fiica cu Frederic, iar în 1613 vestita căsătorie a fost celebrată, aducînd cu ea făgăduința amăgitoare a sprijinului Marii Britanii acordat principelui elector, căpetenia Uniunii Germane Protestante.

Acum, la apogeul acestei alianțe, înainte ca Iacob I să fi început să dea înapoi, energicul Christian de Anhalt a început să lucreze în vederea erijării principelui elector în poziția de șef ideal al forțelor antihabsburgice din Europa. Se mai sperase în asemenea conducători și înainte: Henric al IV-lea al Franței fusese asasinat; Henry, prinț de Wales, murise. Soarta l-a ales pe tînărul principe elector.

Anhalt este cel care a fost considerat responsabil pentru nefericita aventură boemiană a lui Frederic, și mai ales împotriva lui s-a orientat propaganda după eșecul ei dezastruos.[16] Avea multe legături în Boemia și s-ar

---

[15] Johann Valentin Andreae, *Turris Babel sive Judiciorum de Fraternitate Rosaceae Crucis Chaos*, Strasbourg, 1619, pp. 14–15.

[16] Documente confiscate la Heidelberg după cucerirea orașului în 1622 au fost publicate cu intenția de a demonstra caracterul periculos al activităților lui Anhalt. Publicarea

părea că rebelii boemieni au fost influențați să-i ofere lui Frederic coroana grație eforturilor sale de a-i convinge. În anii în care aventura boemiană se îndrepta către punctul ei culminant, influența lui Anhalt a fost decisivă, și de aceea este important să ținem seama de natura intereselor acestui om și de natura legăturilor sale cu Boemia.

Din punct de vedere teologic, Christian de Anhalt era un calvinist entuziast, ceea ce nu-l împiedica să fie adînc implicat în curente mistice și paracelsiene, asemeni multor altor prinți germani din epocă. Era patronul lui Oswald Croll, cabalist, paracelsian și alchimist. Iar cei de care era legat în Boemia erau asemenea lui. Era prieten apropiat al lui Peter Wok de Rosenberg[17] sau Rožmberk, un nobil boemian bogat, cu moșii întinse în jurul Trebonei, în sudul Boemiei, un liberal din vechea școală a lui Rudolf și un patron al activităților alchimice și ocultiste.

Contactele boemiene ale lui Anhalt erau de natură să-l introducă în sfera unei remarcabile influențe venite din Anglia. O influență determinată de vizita făcută în Boemia de John Dee, împreună cu asociatul său, Edward Kelley. Se știe că Dee și Kelley se aflau la Praga în 1583, cînd Dee a încercat să trezească interesul împăratului Rudolf al II-lea pentru misticismul său cu aspirații atotcuprinzătoare și pentru întinsa lui arie de studii. Natura activității lui Dee ne este acum mai bine cunoscută datorită cărții recente a lui Peter French. Dee, a cărui influență în Anglia fusese atît de profundă și atît de importantă, care fusese dascălul lui Philip Sidney și al prietenilor lui, a izbutit să-și formeze și în Boemia un grup de discipoli (pe care n-am avut, deocamdată, destule mijloace să-l studiem). Centrul influenței lui Dee în Boemia pare să fi fost Trebona, unde el și Kelley și-au stabilit cartierul general după prima vizită la Praga.[18] Dee a locuit la Trebona, ca oaspete al lui Villem Rožmberk, pînă în 1589, cînd s-a înapoiat în Anglia. Villem Rožmberk era fratele mai mare al lui Peter, care era prietenul lui Anhalt și care, la moartea fratelui său mai mare, a moștenit proprietățile de la Trebona.[19] Date fiind înclinațiile spirituale ale lui Anhalt și natura intereselor sale, este sigur că influența lui Dee a ajuns pînă la el. În plus, este

---

acestei „arhive Anhalt" avea drept scop să-i îndepărteze de Frederic pe protestanții germani; vezi *Cambridge Modern History*, III, pp. 802–809; David Ogg, *Europe in the Seventeenth Century*, Londra, ed, 1943, pp. 126 și urm.

[17] „Din 1606 [Anhalt] a rămas în contact permanent cu Peter Wok de Rosenberg"; Claus-Peter Clasen, *The Palatinate in European History*, p. 23. Clasen credea că Anhalt este cel care, după toate probabilitățile, le-a sugerat boemienilor alegerea lui Frederic ca rege al Boemiei.

[18] Peter French, *John Dee*, pp. 121 și urm.

[19] Material prețios privitor la familia Rožmberk și la legăturile ei cu Dee se va putea găsi în cartea, care urmează să apară, a lui Robert Evans asupra Curții lui Rudolf al II-lea.

probabil că ideile și concepțiile care emanaseră la origine de la Dee, filozoful englez elisabetan, au fost folosite de Anhalt, care l-a înfățișat în Boemia pe Electorul palatin ca dispunînd de minunate surse de învățătură engleză.

Un val de influență a lui Dee se răspîndise din Boemia asupra Germaniei cu multă vreme înainte. Potrivit însemnărilor lui Elias Ashmole despre Dee din *Theatrum Chemicum Britannicum* (1652), călătoria lui Dee prin Germania, în 1589, la întoarcerea lui din Boemia în Anglia a fost un eveniment oarecum senzațional. Dee a trecut prin apropierea acelor teritorii care, cu douăzeci și cinci de ani mai tîrziu, vor fi scena apariției mișcării rozicruciene. Landgraful de Hessen i-a prezentat lui Dee complimentele sale, iar acesta din urmă, în schimb, „i-a dăruit Doisprezece Cai Ungurești, pe care îi cumpărase din Praga pentru călătorie".[20] Tot în această etapă a călătoriei sale spre casă, Dee a intrat în legătură cu discipolul său, Edward Dyer (cel mai apropiat prieten al lui Philip Sidney), care urma să plece în Danemarca în calitate de ambasador și care „cu un an înainte fusese la Trebon, de unde adusese scrisori de la Profesor (Dee) către regina Elisabeta".[21] Putem crede că Dee a făcut o mare impresie prin acele părți ale Europei, atît ca un om extraordinar de învățat cît și ca unul aflîndu-se în mijlocul marilor treburi ale lumii.

Ashmole afirmă că la 27 iunie 1589, pe cînd era la Bremen, Dee a fost vizitat de „faimosul Filozof Hermetic, dr Henricus Khunrath din Hamburg"[22]. Și într-adevăr, influența lui Dee este vizibilă în remarcabila scriere a lui Khunrath *Amfiteatrul Înțelepciunii Eterne* (fig. 10 b), publicată la Hanovra în 1609.[23] Simbolul lui Dee „monas", semnul complex pe care l-a explicat în *Monas hieroglyphica* (fig. 10 a) (apărută în 1564, cu o dedicație către împăratul Maximilian al II-lea) și în care se află exprimată forma sa personală de filozofie alchimică, poate fi văzut în una dintre ilustrațiile la *Amfiteatru* și atît *Monada* lui Dee cît și aforismele acestuia sînt menționate în textul lui Khunrath.[24] *Amfiteatrul* acestuia din urmă reprezintă o verigă de legătură între o filozofie influențată de Dee și filozofia din manifestele rozicruciene. În lucrarea lui Khunrath ne întîlnim cu frazeologia caracteristică a manifestelor, neostenita insistență asupra macrocosmului și a microcosmului, accentul pus pe *Magia, Cabala* și *Alchymia*, gîndite ca îmbinîndu-se pentru a forma o filozofie religioasă care făgăduiește omenirii un nou răsărit.

Gravurile simbolice din *Amfiteatrul Înțelepciunii Eterne* pot să fie interpretate ca o introducere vizuală la imaginarul și la filozofia cu care ne vom

---

20 Elias Ashmole, *Theatrum Chemicum Britannicum*, Londra, 1652 (retipărită în facsimil de Allen Debus Johnson Reprint Corporation, 1967), pp. 482–483.

21 *Ibid.*, p. 483.

22 *Ibid.*

23 H. Khunrath, *Amphitheatrum Sapientiae Aeterne*, Hanovra, 1609; această ediție nu era cea dintîi.

24 *Amphitheatrum*, p. 6.

întîlni în manifestele rozicruciene. Cu excepția titlului, cuvîntul „Amfiteatru" nu mai apare în lucrare și nu putem decît să presupunem că Henricus Khunrath va fi ales acest titlu avînd în minte concepția vreunui ocult sistem de memorizare prin care el își prezenta ideile într-un mod vizual. Una dintre gravuri arată o peșteră mare (fig. 11), cu inscripții pe pereți, peșteră prin care o seamă de adepți ai unei experiențe spirituale înaintează către lumină. De aici s-ar putea să provină unele imagini din rozicruciana *Fama*. Iar gravura care înfățișează un alchimist religios (fig. 12) este sugestivă atît pentru concepția lui John Dee cît și pentru aceea a manifestelor rozicruciene. În partea stîngă, un om într-o atitudine de intensă venerație îngenunchează înaintea unui altar acoperit cu simboluri cabalistice și geometrice. În dreapta, poate fi văzut un mare cuptor și toată aparatura necesară lucrărilor unui alchimist. În centru, pe o masă, se află îngrămădite instrumente muzicale. Totul este plasat într-o mare încăpere desenată cu experiența unui perspectivist modern, lucru care presupune cunoașterea artelor matematice aferente arhitecturii renascentiste. Gravura aceasta este expresia vizuală a genului de speculație pe care John Dee l-a însumat în *Monas hieroglyphica*, o combinație de discipline cabaliste, alchimice și matematice cu ajutorul căreia adeptul credea că poate dobîndi atît o privire pătrunzătoare în natură cît și o viziune a lumii divine de dincolo de natură.

Imaginea poate servi de asemenea ca o expresie vizuală a temelor principale din manifestele rozicruciene, *Magia*, *Cabala* și *Alchymia* unite într-o concepție intens religioasă care includea și o abordare, de asemenea religioasă, a tuturor științelor numărului.

Astfel stînd lucrurile, trebuie oare să ne gîndim la o influență a lui John Dee asupra manifestelor rozicruciene? Răspunsul este afirmativ, influența lui poate fi decelată fără umbră de îndoială. Voi formula acum foarte pe scurt descoperirile care vor fi elaborate mai amănunțit în capitolele ulterioare.

Al doilea manifest rozicrucian, *Confessio* din 1615, este precedat de un opuscul în latină intitulat *Scurtă considerare a unei filozofii mai secrete*.[25] Această *Scurtă considerare* se întemeiază pe *Monas hieroglyphica* a lui John Dee, mult din opuscul constînd din citate cuvînt cu cuvînt luate din *Monas*. Acest discurs este indisolubil legat de manifestul rozicrucian care îl urmează, *Confessio*. Iar *Confessio* este indisolubil legat de primul manifest, *Fama* din 1614, ale cărui teme le repetă. Astfel devine evident că „filozofia mai secretă" subiacentă manifestelor era filozofia lui John Dee, așa cum este ea însumată în *Monas hieroglyphica*.[26]

Mai mult: *Cununia Chimică* a lui Johann Valentin Andreae, din 1616, în care acesta a dat o expresie alegoric romantică temelor din manifeste,

[25] Vezi mai jos *Anexă*, p. 256, pentru titlul latin.

[26] Vezi mai jos, pp. 60–62.

are pe pagina ei de titlu simbolul lui Dee „monas", simbol repetat în text, lîngă poemul cu care se deschide alegoria.[27]

Așadar nu mai poate încăpea îndoială că mișcarea care se întrezărește în cele trei publicații rozicruciene este una care își are originea ultimă în concepțiile lui John Dee. Influența lui Dee poate să fi venit în Germania prin legăturile engleze ale Electorului palatin, sau s-ar fi putut răspîndi dinspre Boemia, unde Dee își propagase ispititoarele idei cu ani în urmă.

Însă de ce a trebuit ca aceste influențe să devină publice în chipul acesta ciudat, prin răspîndirea lor în manifestele rozicruciene? Ca o încercare de răspuns la întrebare, răspuns care va fi mai amplu documentat în capitolele ulterioare, sugerez că publicațiile rozicruciene aparțin curentelor de idei din preajma Electorului palatin, curente care l-au împins pînă la urmă în aventura boemiană. Cel mai important spirit care a stimulat aceste curente a fost Christian de Anhalt, ale cărui legături cu Boemia făceau parte tocmai din mediile în care influența lui John Dee se răspîndise și fusese cultivată.

Toate acestea sugerează ceva ciudat și plin de interes, și anume că mișcarea rozicruciană din Germania a fost rezultatul tîrziu al misiunii lui Dee în Boemia, mai veche cu peste douăzeci de ani, misiune a cărei influență s-a asociat ulterior cu atmosfera intelectuală din preajma Electorului palatin. Ca un cavaler al Ordinului Jartierei, Frederic moștenise cultul cavaleriei engleze asociat cu mișcarea și, în calitate de șef al Uniunii Protestante, el reprezenta alianțele pe care Anhalt încerca să le constituie în Germania. Din punct de vedere politico-religios, principele elector intra într-o situație pregătită cu mulți ani în urmă și a apărut ca șeful politico-religios destinat să rezolve problemele vremii. Între anii 1614 și 1619 — anii furorii rozicruciene declanșate de manifeste — Electorul palatin și soția lui domneau la Heidelberg, iar Christian de Anhalt punea temeiurile aventurii boemiene.

Iar aventura nu era numai un efort politic antihabsburgic. Era expresia unei mișcări religioase care își adunase forțele ani de-a rîndul, nutrită de influențe secrete care circulau prin Europa, o mișcare în direcția rezolvării problemelor religioase pe liniile de forță mistice sugerate de influența hermetică și de cea cabalistă.

Strania atmosferă mistică în care entuziaștii îi învăluiseră pe Frederic și pe soția lui poate fi bine reprezentată pornind de la o tipăritură germană publicată în 1613 (fig. 13). Asupra lui Frederic și a Elisabetei coboară razele izvorîte din Numele Divin. Aceasta a fost prima tipăritură care a circulat în Germania pe tema lui Frederic și a Elisabetei și avea să fie urmată de multe altele. Istoria lui Frederic în tipărituri ne pune la dispoziție o documentație importantă privitoare la legăturile lui cu mișcările de idei contemporane, așa cum va deveni evident în capitolul următor.

---

[27] Vezi mai jos, p. 81.

4
Manifestele rozicruciene

Fama și *Confessio* (titlurile prescurtate prin care vom continua să ne referim la cele două manifeste rozicruciene) se află tipărite în traducere în *Anexa* la această carte[1], unde cititorul poate să studieze singur bunăvestirea tulburătoare a zorilor unei iluminări și strania legendă despre „Christian Rosencreutz" și Confreria lui în care sînt învăluite vestirile. Multele probleme referitoare la manifeste nu pot fi tratate toate în acest capitol, ele se află distribuite pe parcursul întregii cărți. De exemplu, răspunsul la întrebarea de ce un lung extras dintr-o operă italiană, tradus în germană, a fost tipărit o dată cu *Fama* va fi amînat pînă după discutarea, într-un capitol ulterior, a simpatiei față de liberalii italieni, implicită în mișcarea rozicruciană germană.[2] O bibliografie simplificată a manifestelor va putea fi găsită tot în *Anexă*, cu o analiză a celorlalte materiale publicate împreună cu *Fama* și *Confessio*.[3] Aceasta este o chestiune importantă, pentru că cititorii primelor ediții ale acestor documente citeau o dată cu ele și alte texte, care îi ajutau să și le explice.

Cu toate că cea dintîi ediție tipărită cunoscută de noi a primului manifest rozicrucian, *Fama*, a apărut abia în 1614, documentul a circulat în manuscris înainte de această dată, de vreme ce în 1612 era tipărită o replică la el, scrisă de un anume Adam Haselmayer.[4] Haselmayer afirmă că a văzut un manuscris al manifestului în Tyrol, în 1610; un alt manuscris a fost văzut la Praga, în 1613. „Replica" lui Haselmayer este retipărită în volumul care conține prima ediție tipărită din *Fama*. Haselmayer se include între „Creștinii Bisericilor Evanghelice", întîmpină cu entuziasm luminata înțelepciune din *Fama* și face cîteva observații violent antiiezuite. El face aluzie la așteptarea larg răspîndită a unor schimbări radicale, urmînd să aibă loc acum, după moartea împăratului Rudolf al II-lea, survenită în 1612. Această „replică" a lui Haselmayer de la sfîrșitul volumului care conținea prima ediție tipărită

---

[1] Vexi *Anexă*, mai jos, pp. 255–279.
[2] Vezi mai jos, pp. 153–161.
[3] Vezi *Anexă*, mai jos, pp. 255–258.
[4] Vezi *Anexă*, mai jos, p. 255

din *Fama* se află în legătură cu o prefață de la începutul volumului în care se afirmă că iezuiții l-au arestat pe Haselmayer din cauza replicii sale favorabile la apelul din *Fama* și au pus să fie legat în lanțuri și îmbarcat pe o galeră. Prefața sugerează că manifestul rozicrucian propune o alternativă la Ordinul Iezuit, și anume o fraternitate mai autentic întemeiată pe învățătura lui Isus. Atît replica lui Haselmayer cît și prefața referitoare la el sînt extrem de obscure și, așa cum se întîmplă cu bună parte din literatura rozicruciană, nu poți să fii sigur că ele trebuiesc înțelese literal. Oricum, intenția generală este limpede, aceea de a asocia primul manifest rozicrucian cu propaganda antiiezuită.

Ea rezultă limpede din titlul complet al volumului care conține *Fama*, titlu care poate fi tradus astfel[5]:

> Reforma Universală și Generală a întregului cuprins al lumii; împreună cu *Fama Fraternitatis* [Faima Fraternității] a Lăudabilei Fraternități a Crucii cu trandafiri, scrisă pentru toți Învățații și Cîrmuitorii din Europa; cuprinzînd și o scurtă replică trimisă de domnul Haselmayer, scrisoare pentru care el a fost prins de Iezuiți și pus în fiare pe o Galeră. Acum dată tiparului și împărtășită tuturor inimilor adevărate. Tipărită la Cassel de către Wilhelm Wessel, 1614.

Titlul acesta acoperă întregul conținut al volumului, care includea un extras dintr-un autor italian despre reforma generală (care va fi discutat într-un capitol ulterior), *Fama* și replica lui Haselmayer. În felul acesta cititorul primei ediții din *Fama* o citea într-un context ce scotea în evidență tendința antiiezuită a manifestului, care nu reiese cu atîta claritate din *Fama* studiată în sine.

Fama începe cu un emoțional apel la atenția lumii, acel apel de trîmbiță care avea să răsune de-a lungul și de-a latul Germaniei, reverberînd de aici în întreaga Europă. În aceste zile Dumnezeu ne-a dezvăluit o cunoaștere mai desăvîrșită, atît a Fiului său, Isus Cristos, cît și a Naturii. El a ridicat oameni înzestrați cu mare înțelepciune, care pot înnoi toate artele, ducîndu-le la perfecțiune, astfel ca omul „să poată înțelege propria lui noblețe, și de ce se numește Microcosmus, și cît poate cuprinde din Natură cunoașterea lui".[6] Dacă cei învățați ar fi uniți, ei ar putea culege acum din Cartea Naturii metoda perfectă a tuturor artelor. Însă răspîndirea acestei noi lumini și a acestui nou adevăr este împiedicată de cei care nu vor să-și părăsească vechile năravuri, fiind legați de autoritatea restrictivă a lui Aristotel și a lui Galen.

După acest exordiu, cititorului îi este prezentat misteriosul Rosencreutz, întemeietor al „Frăției noastre", care s-a străduit îndelung către o asemenea reformă generală. Fratele Rosencreutz, un „om iluminat", a fost un mare

---

[5] Pentru titlul german vezi mai jos în *Anexă*, la p. 256.

[6] Vezi *Anexă*, mai jos, p. 258.

călător, îndeosebi în părțile Răsăritului, unde oameni înțelepți doresc să împărtășească ceea ce știu. Același lucru ar fi necesar astăzi în Germania, unde nu este sărăcie de oameni învățați, „magicieni, cabaliști, medici și filozofi", care ar trebui să conlucreze unii cu alții. Călătorul a învățat „Magia și Cabala" Răsăritului, și știe cum să le folosească pentru a-și întări credința și a intra în „armonia întregului lumii, de care ea este minunat cuprinsă pentru veșnicie".[7]

Apoi Fratele R. C. s-a dus în Spania pentru a dezvălui acolo și Europei savante ceea ce învățase. El a arătat felul în care pot fi îndreptate „greșelile Bisericii și ale întregii *Philosophia Moralis.* A prescris noi *axiomata,* noi principii, pe temeiul cărora toate pot fi redate bunei lor stări, dar învățații l-au luat în rîs. Ascultătorii săi se temeau „că măreția numelui lor ar putea să scapete dacă ar începe acum să învețe din nou și ar recunoaște rătăcirile lor de o viață". A fost foarte dezamăgit, pentru că era gata să împărtășească tot ce știa învățaților „numai să fi vrut aceștia să scrie acele adevărate și fără de greș *axiomata,* scoase din toate priceperile, științele, artele și din întreaga natură". Dacă acest lucru s-ar înfăptui, în Europa s-ar putea întemeia o societate care și-ar îmbogăți conducătorii cu știința ei și i-ar putea călăuzi pe toți cu sfaturile ei. În zilele acestea lumea era gata să dea naștere unor schimbări violente și se căznea să zămislească oameni care să străbată prin întuneric spre lumină. Un astfel de om era „Theophrastus" (Paracelsus) care „avea rădăcini adînci în mai sus-pomenita armonie", deși nu făcea parte „din Fraternitatea noastră".[8]

Între timp fratele R. C. se întorsese în Germania, știind bine ce schimbări urmau să aibă loc și ce primejdioase discordii stăteau la pîndă. (Conform afirmației din *Confessio,* fratele R. C. era născut în 1378 și a trăit 106 ani: se presupunea deci că viața și activitatea lui s-au desfășurat în secolele al XIV-lea și al XV-lea). Și-a clădit o casă în care a meditat asupra filozofiei sale, a petrecut multă vreme studiind matematicile și a făurit multe instrumente. A început să dorească tot mai fierbinte înfăptuirea reformei și să-i organizeze pe cei ce aveau să-l ajute, începînd deocamdată numai cu trei. „În felul acesta a început să ia ființă Fraternitatea Crucii cu trandafiri, alcătuită la început numai din patru persoane, care au ticluit limba și scrierea magică, cu un bogat dicționar, pe care îl folosim și astăzi întru lauda și slava lui Dumnezeu."[9]

Cel care a scris *Fama* continuă apoi să relateze istoria imaginară a acestui Ordin imaginar[10], pe care aici o prescurtăm, de vreme ce totul poate fi

---

[7] Vezi *Anexă*, mai jos, p. 260.
[8] Vezi *Anexă*, mai jos, pp. 260–262.
[9] Vezi *Anexă*, mai jos, p. 262.
[10] Vezi *Anexă*, mai jos, pp. 262 și urm.

citit în *Anexă*. Ordinul a sporit. Aveau drept centru o clădire, Casa Sfîntului Spirit. Principala lor ocupație era aceea de a-i îngriji pe bolnavi, dar pe lîngă asta călătoreau mult, pentru a dobîndi și a răspîndi știință. Frații respectau șase reguli, dintre care cea dintîi era aceea de a nu avea altă profesiune decît vindecarea celor bolnavi și „chiar aceasta fără bani". Se obligau să nu poarte nici o îmbrăcăminte care să-i deosebească, ci să se îmbrace după obiceiul oricărei țări în care s-ar afla. O dată pe an urmau să se întîlnească la ei, în Casa Sfîntului Spirit.

Cel dintîi membru al Fraternității a murit în Anglia. Mulți alți Frați i-au urmat pe cei de la întemeiere, iar în ultima vreme Fraternitatea a căpătat o nouă importanță prin descoperirea bolții în care se afla înmormîntat Fratele Rosencreutz. Ușa acestei bolți a fost descoperită în chip miraculos și simbolizează deschiderea unei porți în Europa care era dorită de mulți.

Descrierea bolții funerare este o trăsătură importantă a legendei lui Rosencreutz. Soarele nu strălucea niciodată în ea, dar era luminată de un soare interior. Pe pereți erau desenate figuri geometrice și conținea numeroase bogății, printre care cîteva dintre lucrările lui Paracelsus, clopoței miraculoși, lămpi și „cîntece artificiale". Fraternitatea poseda deja „Rota" sa și „Cartea M.". Mormîntul lui Rosencreutz se afla sub altar, în boltă; pe pereții acesteia erau scrise numele Fraților.

Descoperirea bolții este semnalul reformei generale: zorii de dinaintea răsăritului. „Noi știm... că va avea loc acum o reformă generală, atît a lucrurilor divine cît și a celor omenești, potrivit dorinței noastre și așteptării altora; căci așa se petrec lucrurile: înainte să răsară Soarele trebuie să mijească Aurora, adică o limpezime sau o lumină divină în cer."[11] Data la care a fost descoperită bolta este indicată, indirect, ca fiind 1604.

Acest document foarte special, *Fama Fraternitatis*, pare astfel să istorisească, prin alegoria bolții, descoperirea unei filozofii noi, sau mai degrabă nouă-veche, îndeosebi alchimică și legată de medicină și de vindecare, dar preocupată de asemenea de numere și de geometrie și însoțită de producerea de miracole mecanice. El reprezintă nu numai un progres al științei, ci mai ales o iluminare de o natură religioasă și spirituală. Această nouă filozofie este pe cale de a fi revelată lumii și va avea drept efect o reformă generală. Agenții mitici ai acestei răspîndiri sînt Frații rozicrucieni. Ei sînt considerați creștini germani reformați, de strictă credință evanghelică. Credința lor religioasă pare strîns legată de filozofia lor alchimică, ce nu are nimic de a face cu „păcătoasa și blestemata făurire de aur": bogățiile pe care le are de oferit Părintele Rosencreutz sînt de ordin spiritual; „el nu se umple de bucurie pentru că poate face aur, ci este fericit cînd vede

---

[11] Vezi *Anexă*, mai jos, p. 269.

cerul deschis și îi vede pe îngerii Domnului urcînd și coborînd și își vede numele scris în Cartea Vieții".[12]

Interesul intens trezit de *Fama* și de istoria Ordinului Rozicrucian a fost mai apoi, în anul următor, sporit de publicarea celui de-al doilea manifest rozicrucian, *Confessio*, care continua să vorbească despre Frații rozicrucieni, despre filozofia și misiunea lor și părea să fie concepută ca o continuare la *Fama*, la care făcea frecvente referiri.[13] A fost publicată în același loc ca și *Fama* și tipărită de același tipograf. Spre deosebire de *Fama*, care este în germană, ca și întreg conținutul volumului în care este publicată, prima ediție din *Confessio* este în latină, cum este și celălalt discurs publicat împreună cu ea. S-ar părea prin urmare că volumul *Confessio* era o continuare a volumului *Fama*, însă adresat, în latină, unui public mai învățat; și avînd, în plus, intenția de a da oarecare interpretare alegoriilor romantice din primul manifest.

Titlul latin al publicației care conține prima ediție din *Confessio* poate fi tradus astfel:[14]

> O Scurtă Considerare a Filozofiei mai Secrete scrisă de Philip à Gabella, un cercetător al filozofiei, acum pentru întîia dată publicată la un loc cu Confesiunea Fraternității R. C. Tipărită la Cassel de către Wilhelm Wessel, tipograf al Preailustrului Principe, 1615.

Iar pe verso-ul paginii de titlu:

> Să-ți dea ție Dumnezeu din roua cerului și din belșugul pămîntului. Facerea 27[28]

Se presupune că, fără nici o îndoială, cititorii vor studia întîi *Scurta considerare* și apoi se vor apuca de *Confessio* și, așa cum am arătat deja, *Scurta considerare* este întemeiată pe *Monas hieroglyphica* a lui John Dee. Cît despre identitatea lui „Philip à Gabella" nu știm nimic (ar putea fi un pseudonim care să se refere la „Cabala"?), dar este sigur că era un discipol apropiat al lui Dee.

Cheia sursei este oferită de citatul de pe verso-ul paginii de titlu, dată mai sus în traducere, dar care este, firește, scrisă în latină: *De rore caeli et pinguedine terrae det tibi Deus*. Textul acesta se află înscris pe pagina de titlu a cărții lui Dee, *Monas hieroglyphica* (fig. 10 a), unde tema rouăi (*ros*) care cade, unind cerul cu pămîntul, este ilustrată vizual.

Scurta considerare (*Consideratio brevis*) nu este o reproducere integrală a cărții mai sus-pomenite a lui Dee, ci doar citează textual din primele trei-

---

[12] Vezi mai jos, în *Anexă*, la p. 260.

[13] Vezi mai jos, în *Anexă*, la pp. 255–279.

[14] Pentru titlul latin vezi mai jos, *Anexă*, p. 256.

sprezece teoreme ale cărții, presărîndu-le cu alte subiecte. E vorba de teoremele în care Dee expune componentele semnului său *monas*, felul în care el include simbolurile tuturor planetelor, cum absoarbe înăuntrul său semnul zodiacal Aries (Berbecul), care reprezintă focul și ca atare procese alchimice, cum crucea de dedesubtul soarelui și al lunii reprezintă elementele și cum diferite configurații ale celor patru linii ale acestei cruci pot s-o transforme într-un semn atît pentru trei cît și pentru patru, atît pentru triunghi cît și pentru pătrat, dînd astfel dezlegare unui mare mister.[15] Diagramele pe care le dă „Philip à Gabella", dintre care cîteva nu sînt în *Monada* lui Dee, pot într-adevăr oferi o înțelegere ceva mai clară a felului în care funcționa spiritul lui Dee asupra componentelor hieroglifei sale. E limpede că ceea ce îl interesa cel mai mult pe „Philip à Gabella" era „monada" însăși, misteriosul semn și părțile sale, care erau în măsură să includă toate cerurile și toate elementele, figurile sacre ale triunghiului, ale cercului, ale pătratului și ale crucii. Destul de ciudat este faptul că el nu folosește deloc cuvîntul *monas*, iar în pasaje în care citează direct din Dee cu privire la *monas hieroglyphica*, el scrie *stella* în loc de *monas*. Pentru „Philip à Gabella" monada devine o stea, iar „monas hieroglyphica" o „stella hieroglyphica". Această interpretare poate să fie autorizată de însăși lucrarea lui Dee, pe ultima pagină a căreia o femeie ținînd o stea pare să reprezinte o figură în care este rezumată întreaga lucrare.

Consideratio brevis se încheie cu o rugăciune latină redactată într-un spirit de intensă pietate și de năzuință către Dumnezeu cel veșnic și infinit, Singura putere, Singura perfecțiune, în care toate lucrurile sînt Unul, care, împreună cu Fiul său și cu Sfîntul Spirit, este Treimea în Unul. Rugăciunea aduce aminte de rugăciunile lui Dee, iar prezența ei la sfîrșitul unei versiuni din *Monas* apropie foarte mult *Consideratio brevis* de atmosfera de ardentă pietate din preajma lui Dee, combinată cu aspirații magico-științifice complexe.

Rugăciunea este semnată „Philemon R. C.", așadar „Philemon Cruce cu trandafiri", și este urmată pe pagina opusă de prefața către cititor, semnată „Frater R. C.", prefața la cel de-al doilea manifest rozicrucian, *Confessio*, care urmează nemijlocit.

Cu alte cuvinte, *Consideratio brevis*, inspirată de Dee, și rugăciunea aferentă, par complet asimilate manifestului rozicrucian, ca o parte integrantă a sa, parcă pentru a face limpede că „filozofia mai secretă" din spatele mișcării rozicruciene este filozofia lui John Dee, așa cum este ea expusă în *Monas hieroglyphica*.

---

[15] Vezi C. H. Josten, *O interpretare a Monadei hieroglifice a lui John Dee*, *Ambix* XII (1964), pp. 155–165.

Asta ar putea să ne facă să ne gîndim din nou la o veche teorie, acum în general căzută în desuetudine, potrivit căreia numele de „rozicrucian" nu derivă din *Rosa* — „Trandafir" și „Cruce", ci din *Ros* — „rouă" și *Crux* — „cruce", cuvinte care ar avea un sens alchimic legat de *rouă* ca un (presupus) solvent al aurului și de *cruce* ca echivalent al luminii.[16] Fără a încerca să pătrundem în aceste mistere alchimice, putem afirma că descoperirea strînsei asocieri dintre *Monada* lui Dee și motto-ul ei privitor la „roua cerului" și manifestul rozicrucian poate veni oarecum în sprijinul teoriei Rouă – Cruce.

Acum vom trece, asemenea cititorilor de atunci, de la examinarea *Scurtei Considerații*, reținînd strînsa ei dependență de *Monas hieroglyphica* a lui Dee, la studierea manifestului rozicrucian numit, pe scurt, *Confessio*.

Adresarea către cititor care precedă *Confessio* conține o afirmație izbitoare: „Așa cum noi, acum, în deplină libertate și siguranță, și fără vătămare, îl numim pe Papa de la Roma Anticrist, ceea ce pînă acum era considerat un păcat mortal, pentru care oameni din toate țările erau trimiși la moarte, tot așa de bine știm, fără putință de îndoială, că va veni de asemenea și timpul cînd ceea ce noi ținem încă tăinuit va putea fi rostit și mărturisit pe față, în libertate și cu glas puternic în fața întregii lumi."[17]

Fraza cu care începe *Confessio*[18] o leagă strîns de *Fama*. Autorul lui *Confessio* declară că orice ar fi auzit pînă acum cititorul privitor la Fraternitate prin mijlocirea sunetului de trompetă al *Famei* nu trebuie nici crezut în pripă, nici respins. Jehova, văzînd cum lumea cade în stricăciune, se grăbește s-o întoarcă la începuturile ei. Frații au dezvăluit în *Fama* natura Ordinului lor, și este limpede că ea nu poate fi bănuită de erezie. Cît privește reformarea filozofiei, programul este același din *Fama*. Oamenii învățați din Europa sînt din nou stăruitor rugați să răspundă la invitația fraternă a Ordinului și să coopereze cu eforturile lui.

Confessio este plină de entuziasm în privința cunoașterii profunde a Părintelui R. C., ale cărui meditații asupra tuturor subiectelor inventate de la facerea lumii, răspîndite prin priceperea omenească ori cu ajutorul îngerilor sau al spiritelor, sînt atît de cuprinzătoare încît, chiar dacă orice alte cunoștințe ar fi pierdute, ar fi cu putință ca locuința adevărului să fie reclădită numai din învățătura Părintelui R. C. Oare n-ar fi un lucru de dorit să biruim foamea, sărăcia, boala, bătrînețea, să cunoaștem toate țările pămîntului și toate secretele lor citind într-o singură carte ceea ce se află risipit prin toate

---

[16] Pentru o expunere a teoriei după care „rozicrucian" derivă din *ros* și *crux* vezi nota lui James Crossley, *Diary and Correspondence of Dr. John Worthington*, Chetham Society, 1847, I, pp. 239–240 n. Teoria nu este acceptată de R. F. Gould, *History of Freemasonry*, ed. H. Poole, 1951, II, p. 67.

[17] Citat în traducerea lui Thomas Vaughan. Vezi *Fame and Confession*, ed. Pryce, p. 33.

[18] Vezi mai jos în *Anexă* la p. 271.

cărțile? „Și în felul acesta să cîntați din glas și din strune că în loc de a scoate stînci puteți scoate perle, în loc de fiare sălbatice – spirite."

Cînd Trîmbița Ordinului va suna cu toată puterea glasului ei, toate aceste lucruri care acum sînt rostite doar în șoaptă, ca niște taine, vor ieși la lumină și vor umple lumea, iar tirania Papii va fi răsturnată. De cînd s-a născut Părintele R. C. lumea a văzut o mulțime de schimbări și multe se vor mai întîmpla de aici înainte. Însă, înainte de sfîrșit, Dumnezeu va îngădui ca un val mare de adevăr, de lumină, de măreție, ca acela care îl cuprindea pe Adam în Rai, să se reverse asupra omenirii. În constelațiile Șerparului și a Lebedei[19] au apărut stele noi, semne că toate cele prevestite se vor întîmpla.

Al doilea manifest repetă mesajul celui dintîi, dar cu o și mai mare fervoare și intensitate. Răsună în el o puternică notă profetică și apocaliptică, sfîrșitul este aproape, au apărut noi stele prevestitoare de minuni, marea reformă va fi un *millenium*, o vîrstă de aur, o întoarcere la starea lui Adam din Paradis.

Aceste prevestiri au trezit în epocă un interes aprins și nu puține au fost eforturile pătimașe de a ajunge la Frații R. C. prin scrisori, apeluri tipărite, broșuri.[20] Aceste manifeste dau naștere unui puhoi de lucrări, răspunzînd invitației lor de a intra în legătură cu autorii și de a coopera la lucrările Ordinului. Dar apelurile par să fi rămas fără răspuns. Frații, dacă existau cu adevărat, păreau invizibili și inaccesibili la orice rugăminte de a se face cunoscuți. Misterul acesta n-a micșorat interesul față de acești Frați fabuloși, ci, dimpotrivă, l-a intensificat.

Dintre diferitele școli de gîndire referitoare la misterul rozicrucian, astăzi putem, cu certitudine, să-i eliminăm pe fundamentaliști, adică pe cei care credeau în adevărul literal al legendei lui Christian Rosencreutz și a Fraternității sale. Pe de altă parte există denigratorii, cei care cred că întreaga poveste a fost o mistificare. Faptul că frații erau invizibili, evidentul lor refuz de a da discipolilor cel mai mic semn despre existența lor vine în chip firesc în sprijinul acestui punct de vedere.

Cititorul care cîntărește bine manifestele este frapat de contrastul dintre tonul serios al mesajului lor religios și filozofic și caracterul fantastic al cadrului în care este prezentat mesajul. O mișcare religioasă care se folosește de

---

[19] „Noile stele" din constelațiile Șerparului și a Lebedei, care au apărut în 1604, au fost discutate de Johannes Kepler, care credea că aceste stele prevesteau schimbări religioase și politice. Scrierea lui Kepler, *De Stella nova in pede Serpentarii*; *De Stella incognito Cygni* a fost tipărită la Praga în 1606 (retipărită în Kepler, *Gesammelte Werke*, ed. M. Caspar, 1938, I, pp. 146 și urm.).

John Donne era și el profund interesat de aceste stele noi, vezi C. M. Coffin, *John Donne and the New Philosophy*, Columbia U. P. 1937, pp.123 și urm.

[20] Vezi mai jos pp. 114 și urm.

alchimie pentru a-și intensifica pietatea evanghelică și care include un larg program de cercetări și de reformă a științelor este fără doar și poate un fenomen interesant. Faptul că științele sînt concepute în termeni renascentiști hermetic-cabaliști, în relațiile lor cu „Magia“ și „Cabala“ este ceva firesc pentru vremea aceea, și chiar milenarismul — ideea că zorii unei vremi noi sînt gîndiți ca o perioadă de iluminare și de progres, ducînd către sfîrșitul lumii — nu este incompatibil cu gîndirea înaintată a acelei vremi. Marea Instaurare a științelor a lui Francis Bacon are o nuanță milenaristă, așa cum a dovedit Paolo Rossi.[21] Legendele lui Christian Rosencreutz și a Fraților săi R. C. și a deschiderii criptei magice unde i se afla mormîntul n-au fost relatate de către autorii manifestelor pentru a fi acceptate ca literal adevărate; ei se inspirau în chip evident din povești cu comori îngropate, redescoperite în chip miraculos, așa cum se găseau din belșug în tradiția alchimică. Reiese foarte evident chiar din texte că narațiunea era o alegorie sau o ficțiune. Deschiderea ușii mormîntului simbolizează deschiderea unei porți în Europa. Cripta este iluminată de un soare interior, ceea ce sugerează că pătrunderea în această lumină poate reprezenta o experiență lăuntrică, asemenea intrării în pivnița prin care strălucește lumina în *Amphitheatrum Sapientiae* (fig. 11).

Totuși mulți cititori creduli din epocă și de atunci încoace au luat povestea în sens literal. Cea mai recentă cercetare critică a misterului rozicrucian a subliniat faptul că însuși Johann Valentin Andreae descria toate acestea ca fiind ficționale, un scenariu comic sau o „glumă“. Nu încape îndoială că Andreae era în spatele scenei întregii mișcări, la care se referă adesea în numeroasele sale scrieri (altele decît *Cununia Chimică*, despre care am putea spune că are funcția unui al treilea manifest rozicrucian). Cuvîntul latin pe care Andreae îl folosește cel mai adesea de cîte ori menționează mișcarea rozicruciană este acela de *ludibrium*. Vorbind despre manifeste, el folosește expresii ca „*ludibrium* al închipuitei *Fama*“ sau „*ludibrium* al născocitei Fraternități rozicruciene“. Paul Arnold a tradus în franceză *ludibrium* prin *une farce* și a hotărît că Andreae însuși mărturisește că întreaga poveste era o glumă.[22] Charles Webster este convins că enunțurile privitoare la *ludibrium* sînt „termeni de deriziune“.[23]

Este adevărat că prin folosirea unor asemenea termeni Andreae încerca să se disocieze de misterul rozicrucian, care, în vremea în care scria despre el în felul acesta, devenise periculos; totuși nu cred că aceasta este întreaga explicație a folosirii termenului *ludibrium*. Un *ludibrium* poate fi o piesă

---

21 Paolo Rossi, *Francis Bacon. From Magic to Science*, Londra, 1968, pp. 128 și urm.

22 Paul Arnold, *Histoire des Rose-Croix*, Paris, 1935, p. 50.

23 Charles Webster, „Macaria: Samuel Hartlib and the Great Reformation“, *Acta Comeniana*, 26 (1970), p. 149.

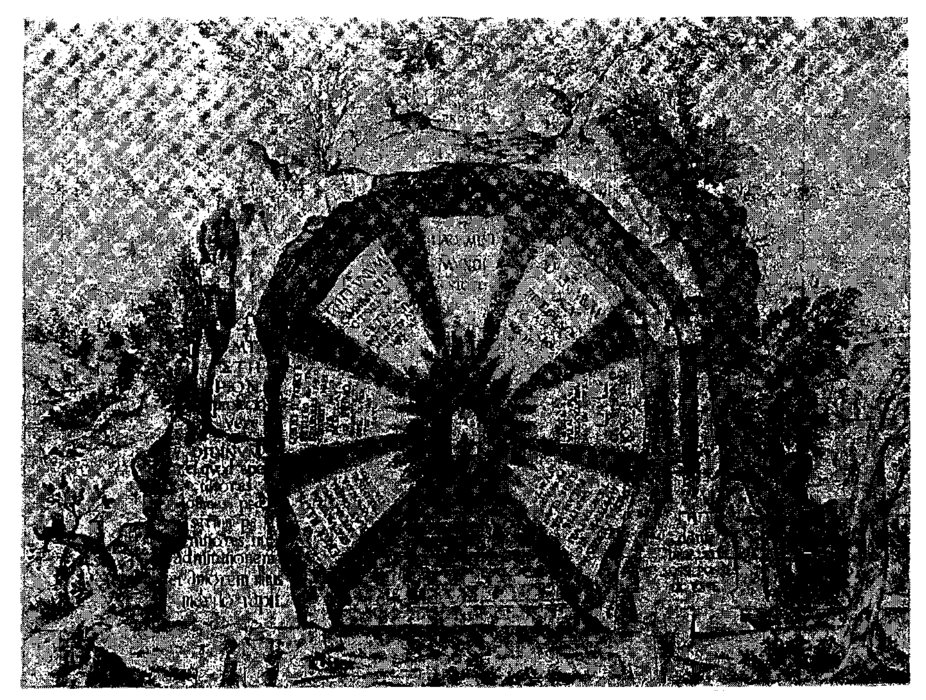


Fig. 11. Peștera Iluminaților.
După H. Khunrath, *Amphiteatrum Sapientiae Aeternae*

de teatru, o ficțiune comică și — așa cum vom discuta mai pe larg într-un capitol ulterior — Andreae avea o înaltă opinie despre teatru ca influență morală și educativă.[24] Teatralitatea mișcării rozicruciene, așa cum apare ea în comentariile și aluziile lui Andreae, este unul dintre aspectele cele mai fascinante ale întregii chestiuni. Anticipez cu privire la acest lucru pentru a sugera că *Fama* și *Confessio,* definite ca *ludibria*, indiferent ce sens dăm acestui cuvînt (și trebuie să ne păstrăm libertatea de judecată pînă la o discutare mai aprofundată) încurajează ideea că, deși făuritorii manifestelor nu voiau să prezinte povestea lui Christian Rosencreutz ca literal adevărată, ea putea fi foarte adevărată în alt sens, ar fi putut să fie o comedie divină, sau o prezentare alegorică a unei mișcări religioase și filozofice complexe menită să aibă o influență directă asupra acelei vremi.

Față de cercetătorii mai vechi ne aflăm într-o poziție mai fermă pentru a avea o idee despre ce anume urmăreau manifestele rozicruciene, pentru că știm că o influență decisivă asupra lor a avut *Monas hieroglyphica* a lui John Dee. Filozofia lui era „filozofia mai secretă“ pe care se întemeiau.

[24] Vezi mai jos, pp. 162 și urm.

Alegoria deschiderii bolții și revelarea misterelor pe care le conținea reprezintă de bună seamă descătușarea unui nou influx de influențe provenind, în ultimă analiză, deși nu în întregime, din influența lui Dee — care condusese o misiune în anii nouăzeci și cinci într-un mediu cunoscut lui Christian Anhalt, cel care organizase mișcarea prin care se urmărea întronarea lui Frederic, Electorul palatin, ca rege al Boemiei. Manifestele reprezintă, cred eu, fundalul mistic din spatele acestei mișcări, o mișcare de reformă intens religioasă, hermetică, magică, alchimică, de felul celei pe care Dee o propovăduise în Boemia. Firește, nu trebuie să exagerăm acest fundal al manifestelor, în care își vor fi avut rolul și numeroase alte influențe; este totuși de o importanță capitală să luăm în considerație, în relatarea mișcării fredericiene, contemporană cu manifestele, și faptul că influența lui Dee asupra lor (în privința căreia nu există nici un dubiu) se potrivește foarte bine cu sugestia că manifestele țin de atmosfera acestei mișcări.

Aceste ipoteze sînt confirmate în chip foarte convingător de alte documente. Adversarii mișcării pot să ne furnizeze informații foarte prețioase și ne vom pune acum sub călăuzirea lor.

Unul dintre acești adversari a fost Andreas Libavius, un nume bine cunoscut în istoria începuturilor chimiei. Libavius era unul dintre acei „chymiști" influențați pînă la un punct de noile învățături ale lui Paracelsus, în măsura în care accepta folosirea unor noi remedii chimice în medicină, propovăduită de Paracelsus, rămînînd în continuare adepți teoretici ai învățăturilor tradiționale aristotelice și galenice și respingînd misticismul paracelsian.[25] Aristotel și Galenus apar, așezați la loc de cinste, pe pagina de titlu a principalei scrieri a lui Libavius, *Alchymia*, publicată la Frankfurt în 1596. Manifestele rozicruciene îi atacă pe Aristotel și pe Galenus ca fiind caracteristici pentru o rigiditate spirituală demodată. Nu putem ști dacă Libavius s-a simțit vizat personal de acest atac al unor paracelsieni entuziaști împotriva învățămîntului tradițional, dar este foarte limpede că felul în care el critică manifestele rozicruciene este rezultatul unui antagonism față de acei „chymiști" care, asemeni păcătosului Paracelsus, se deosebesc prea puțin de vrăjitori. Libavius îi acuză pe autorii manifestelor că nu înțeleg ce anume este acea alchimie științifică, serioasă, căreia îi substituie teoretizări fanteziste, iar el consideră „observațiile sale bine intenționate" ca pe niște instrucțiuni cu ajutorul cărora rozicrucienii își vor da seama de erorile lor, dacă li se oferă o bună întemeiere în adevărata știință alchimică.

Libavius a criticat *Fama* și *Confessio* în mai multe lucrări; cea mai importantă dintre ele se numește *Observații bine intenționate adresate scrie-*

---

[25] Vezi J. R. Partington, *History of Chemistry*, Londra, 1961, II, pp. 224 și urm. Libavius nu respingea alchimia în sine; vezi John Read, *Prelude to Chemistry*, Londra, 1936, pp. 213–221.

rilor „Fama" și „Confessio" ale Fraternității rozicrucienilor, publicată la Frankfurt în 1616.[26] Bazîndu-se pe textul celor două manifeste, Libavius le face serioase observații de natură științifică, politică și religioasă. Libavius se exprimă energic împotriva teoriei armoniei micro-macro cosmice, împotriva „Magiei și Cabalei", împotriva lui Hermes Trismegistul (din ale cărui presupuse scrieri citează abundent), împotriva lui Agrippa și a lui Trithemius — pe scurt este împotriva tradiției Renașterii așa cum s-a transmis ea autorilor manifestelor rozicruciene și în spiritul căreia îl interpretează

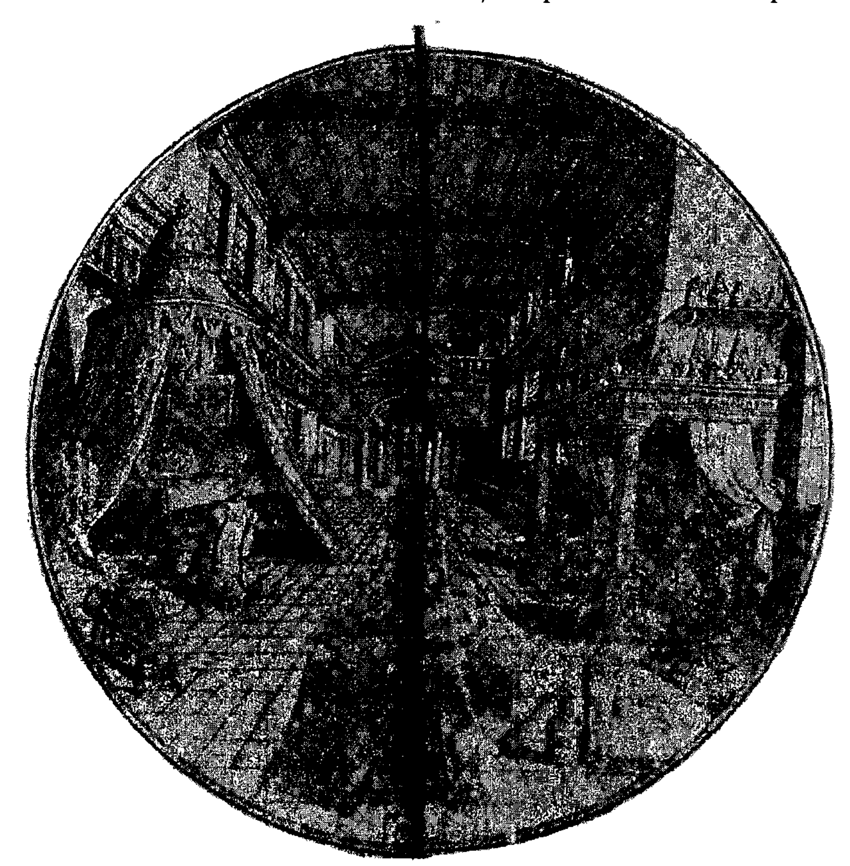


Fig. 12. Alchimistul-cabalist.
După H. Khunrath, *Amphiteatrum Sapientiae Aeternae*

---

[26] A. Libavius, *Wohlmeinendes Bedencken der „Fama" und „Confession" der Bruderschaft des Rosencreutzes*, Frankfurt, 1616. Alte lucrări ale lui Libavius împotriva manifestelor rozicruciene se află tipărite în *Appendix necessaria syntagmatis arcanorum chymicorum*, Frankfurt, 1616, retipărită la Frankfurt în 1661, sub un titlu ușor diferit. Vezi Ian Macphail, *Alchemy and the Occult. A Catalogue of Books and Manuscripts from the Collection of Paul and Mary Mellon*, Yale, 1968, I, p. 71.

ei pe Paracelsus. Libavius consideră toate acestea drept o contestare subversivă a tradiției aristotelice și galenice, ceea ce chiar și erau, și critică aspru manifestele pentru îndepărtarea lor de ortodoxie.

Este semnificativ faptul că, într-o lucrare publicată cu ani în urmă, în 1594, Libavius atacase *Monas hieroglyphica* a lui Dee, scoțînd în evidență acele elemente cabaliste din carte cu care nu era de acord.[27] Așa stînd lucrurile, era în măsură să recunoască ușor influența *Monadei* lui Dee asupra manifestelor rozicruciene, ceea ce nu putea decît să confirme dezacordul său cu acestea. Este de asemenea semnificativ faptul că Libavius îl menționează frecvent pe Oswald Croll în opusculele sale antirozicruciene și pare să le asocieze doctrinele cu cele ale lui Croll, cu care de asemenea nu este de acord. Citează reprobativ prefața lui Croll la *Basilica*, imediat după ce-și începe „bine-intenționatele observații".

Oswald Croll, sau Crollius, era un medic paracelsian care, spre deosebire de Libavius, adoptase nu numai remediile chimice recomandate de Paracelsus, ci și întreg fondul gîndirii acestuia, respingînd, ca și el, pe Aristotel și pe Galenus și aderînd cu entuziasm la misticismul, magia și teoriile armonice ale învățăturii lui Paracelsus ca întreg. *Basilica Chymica* a lui Croll, publicată la Frankfurt în 1609, citează tot timpul, cu reverență, din Hermes Trismegistul și din tradiția hermetică și este plin de respect față de marii neoplatoniști ai Renașterii, ca Pico della Mirandola. Tema cărții o constituie armoniile magice dintre macrocosmos și microcosmos și întreaga ei atmosferă este de așa natură încît vădește o inspirație comună cu cea a manifestelor rozicruciene. O altă scriere a lui Croll, publicată la Praga în 1608, expune corelația paracelsiană dintre lumile mari și cele mici prin doctrina „semnăturilor" astrale.[28]

În Libavius și în Croll avem așadar într-unul un reprezentant al „chimistului" sau alchimistului, care este în mod tradiționalist aristotelic și galenic în teoria sa, și, în celălalt, prin contrast, un reprezentant al alchimistului extremist și mistic. Libavius clasează manifestele rozicruciene și, o dată cu ele, pe Croll, în sfera unei gîndiri alchimice neortodoxe.

Ei bine, așa cum am menționat mai sus[29], Oswald Croll era legat de Christian de Anhalt ca medic al său. *Basilica* lui Croll îi este dedicată lui Anhalt și autorizată de împăratul Rudolf al II-lea. Iar *De signatura rerum* îi este dedicată lui Peter Wok de Rožmberk, nobilul boemian care era aliatul și confederatul apropiat al lui Anhalt și al cărui frate fusese patronul boemian

---

[27] A. Libavius, *Tractatus duo de physici*, Frankfurt, 1594, pp. 46, 71; cf. F. Secret, *Les Kabbalistes Chrétiens de la Renaissance*, Paris, 1964, p. 138.

[28] Oswald Croll, *De signaturis internis rerum*, Praga, 1608.

[29] Vezi mai sus, p. 42.



Fig. 13. Căsătoria Electorului palatin cu prințesa Elisabeta.

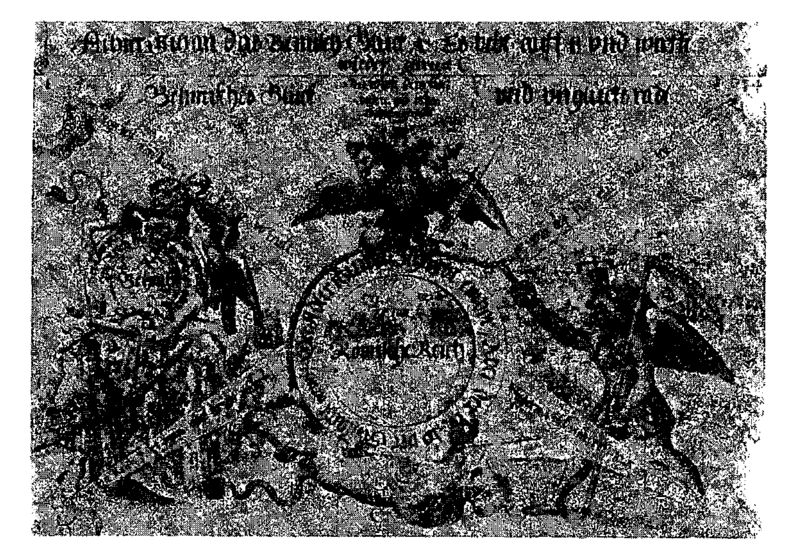


Fig. 14. a) Vulturul Habsburgic și Leul Palatin pe roata schimbătoare a norocului.

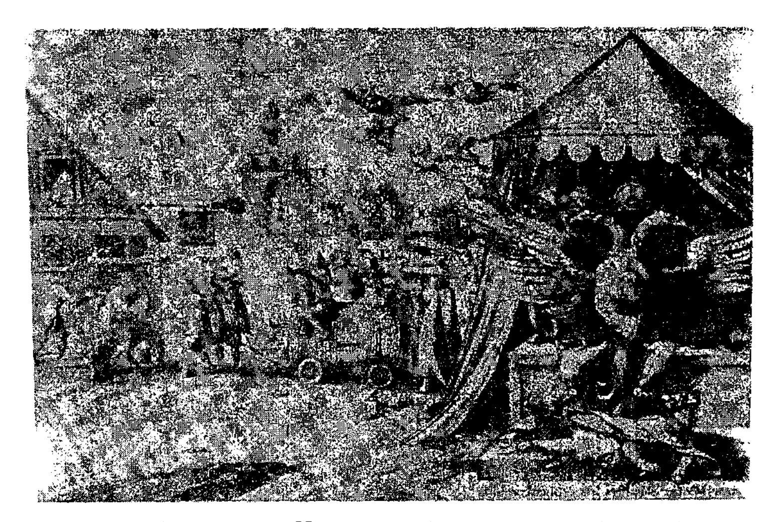


Fig. 14. b) Vulturul Habsburgic triumfînd asupra lui Frederic căzut la pămînt.

al lui John Dee. Asociind învățăturile din manifestele rozicruciene cu cele ale lui Croll, este posibil ca Libavius să fi sugerat faptul că manifestele aparțineau unei atmosfere congeniale cu Anhalt, o atmosferă în care influențe provenite de la John Dee se amestecau cu acelea ale lui Croll.

Iar Anhalt era, firește, spiritul animator din spatele tradiției „activiste" a protestantismului german, o tradiție care își căutase mereu conducători în prima parte a secolului și care acum (într-o vreme cînd manifestele rozicruciene erau efectiv publicate) se fixase asupra lui Frederic al V-lea, Electorul palatin, în calitate de cîrmuitor destinat să stea în fruntea mișcării și să o ducă la victorie.

Pe lîngă criticile pe care le aduce gîndirii din manifestele rozicruciene, Libavius exprima și o dezaprobare față de politica lor, mai ales atunci cînd comentează acel pasaj din *Fama* în care autorii declară că recunosc autoritatea Imperiului dar că se află în așteptarea unor schimbări în sus-pomenita autoritate, pe care urmează să le sprijine cu ajutor secret.[30]

> În *Politice* noi recunoaștem Imperiul Roman și *Quartam Monarchiam* drept căpetenia noastră creștină, deși știm ce schimbări sînt pe cale să se petreacă și am dori să le împărtășim din toată inima oricărui om învățat și evlavios... noi vom sprijini cu ajutor de taină această cauză atît de bună, după măsura în care Dumnezeu ne va ajuta sau ne va împiedica...

Libavius vede în acest pasaj o aluzie la un anume „Leu paracelsic" care se va alia cu turcii și va încerca să răstoarne Imperiul Roman [*das Römische Reich*] și să instituie în locul său un guvernămînt mondial întemeiat pe formule magice.[31] În realitate el combină acest pasaj din *Fama* cu pronosticurile de schimbări în Imperiu conținute în „replica" lui Haselmayer, publicată împreună cu *Fama*, și în care tendința antiiezuită a politicii paracelsiene este formulată cu totul explicit.

În momentul în care manifestele erau publicate, un Leu conducător al acestor mișcări sprijinite de Anhalt căpătase realitate: Frederic al V-lea, al Palatinatului, a cărui emblemă heraldică, după cum știa toată lumea, era Leul.

Timpul și locul concură în a ne face să credem că nu este numai posibil, ci chiar probabil ca mișcarea rozicruciană, la vremea cînd apăreau primele publicații, să fie legată de Electorul palatin. Mișcarea aceasta s-a răspîndit

---

[30] Vezi mai jos în *Anexă*, la p. 269.

[31] Libavius, *Wohlmeinendes Bedencken*, pp. 194–195, 205. Libavius asociază „Leul paracelsic" cu turcii prin ceea ce el presupune că sînt învățăturile mahomedane asimilate de „Christian Rosencreutz" la Damasc. Acuzația de a fi aliați cu turcii era îndreptată împotriva lui Frederic și a lui Anhalt; unul dintre aliații lor era Bethlen Gabor, un nobil maghiar care se convertise la islamism.

în cursul anilor în care Frederic domnea în Palatinat și își pregătea marea aventură boemiană. Spiritul care o anima, Andreae, trăia în Württemberg; manifestele sînt publicate la Cassel. Württemberg și Hesse-Cassel erau cele două principate germane învecinate cu Palatinatul și profund interesate de ceea ce se petrecea acolo. Centrul emoțional și imaginativ către care ele aveau privirile ațintite în anii aceștia era Heidelberg — Heidelbergul cu grădinile sale magice și principele său Leu.

Mai există și alți contestatari, mai amarnici și mai cruzi decît Libavius. Și ei pot fi invocați acum în sprijinul acestei interpretări.

Tipăriturile satirice împotriva lui Frederic care au circulat după înfrîngerea sa dovedesc o foarte bună cunoaștere a mișcării pe care o caricaturizează.[32] Caricaturile acestea emanau în chip evident dintr-o singură sursă și reprezentau o campanie de propagandă plănuită cu grijă, destinată să-l discrediteze și să-l ridiculizeze pe înfrîntul ex-rege al Boemiei. Eșantioane din aceste caricaturi au fost deja reproduse în cartea de față, una reprezentîndu-i pe Frederic și pe Elisabeta într-o grădină care duce în Iad (fig. 7 b), altele arătîndu-l pe Frederic cu un picior lipsit de jartieră (fig. 9), exploatînd tema faptului că își pierduse Jartiera. Alte caricaturi folosesc teme animale, conformîndu-se unei tradiții medievale de reprezentări politice animaliere și insistînd asupra diferenței de noroc între Vulturul Habsburgic și Leul Palatin. De pildă, o roată care are în partea ei de sus biruitorul Vultur Habsburgic și în partea de jos înfrîntul Leu Palatin, roata reprezentînd Imperiul Roman [*das Römischeas Reich*] care se întorsese pentru a-l reinstala pe Vulturul Habsburgic și a izgoni din Boemia Leul Palatin (fig. 14 a). În introducerea la colecția sa de reproduceri a unui număr de asemenea satire, E. A. Beller subliniază faptul că Vulturul este de fiecare dată împăratul Ferdinand, iar Leul — Frederic al Palatinatului, morala fiind în toate cazurile eșecul păcătoasei încercări a acestuia din urmă de a se amesteca în treburile Imperiului. Cîteva dintre aceste satire dau replici, într-un mod foarte instructiv, unor teme din manifestele rozicruciene.

Fama, adică manifestul care prevestește mari schimbări în cadrul Imperiului, se încheie prin cuvintele: „sub umbra aripilor tale, Iehova“. Cuvintele sînt citate în latină la sfîrșitul textului german — *sub umbra alarum tuarum, Jehova*.[33] Este un citat dintr-o rugăciune prin care se cere ocrotire și care apare în mai multe rînduri sub forma aceasta în *Psalmi*: „Păzește-mă,

[32] Publicații care conțin reproduceri ale caricaturilor sînt E. A. Beller, *Caricatures of the „Winter King“ of Bohemia*, Oxford, 1928; E. A. Beller, *Propaganda in Germany during the Thirty Years War*, Princeton, 1940; H. Wascher, *Das deutsche illustrierte Flugblatt*, Dresda, 1955; Mirjam Bohatcova, *Irrgarten der Schicksale: Emblematdrucke vom Anfang des Dreissig-Jährigen Krieges*], Praga, 1966.

[33] Vezi mai jos, în *Anexă*, la p. 271.

Doamne, ca pe lumina ochilor: cu acoperămîntul aripilor tale acoperă-mă" (*16*, 8). Sau: „Miluiește-mă, Dumnezeule, miluiește-mă, că spre tine a nădăjduit sufletul meu. Și în umbra aripilor Tale voi nădăjdui pînă ce va trece fărădelegea" (*56*, 1–2). Așezate cum sînt la sfîrșitul *Famei*, cuvintele latinești ale acestei exclamații rogatorii pun în evidență caracterul religios al temei acestor manifeste. Cuvintele sînt ca o pecete la sfîrșitul documentului.

În unele publicații rozicruciene acest motto din *Fama* poate fi exprimat vizual, de pildă pe pagina de titlu de la *Speculum Sophicum Rhodo-Stauroticeum* (*Oglinda înțelepciunii rozicruciene*) din 1618, în partea de sus a căruia sînt reprezentate niște aripi, înconjurînd numele lui Dumnezeu în ebraică, împrejmuit de raze și, deasupra, un sul cu motto-ul *sub umbra alarum tuarum* (fig. 15 b).

Acestui motto rozicrucian i se dă o replică într-una dintre tipăriturile satirice la adresa lui Frederic, manifest a cărui temă este Vulturul Biruitor (*Triumphierender Adler*) (fig 15 a). Așezat triumfător în vîrful unei coloane, Vulturul Habsburgic își întinde aripile, în timp ce un Leu zace înfrînt la pămînt. Vulturul a luat locul lui Iehova, pentru că numele lui Dumnezeu apare deasupra Vulturului și împrăștie asupra lui raze divine. O modificare a cuvintelor motto-ului rozicrucian vădește fără echivoc lecția acestei înverșunate propagande: *SUB UMBRA ALARUM MEARUM FLOREBIT REGNUM BOHEMIAE* — „Sub umbra aripilor mele va înflori regatul Boemiei".

În partea stîngă a imaginii pot fi văzuți sprijinitori îngroziți și înfrînți ai lui Frederic, printre care „Anhalt", privind printr-un telescop la Vulturul Biruitor.

Tipăritura poate fi folosită ca un document al faptului că manifestul rozicrucian numit *Fama* conținea aluzii politico-religioase la țelurile lui Frederic și ale sprijinitorilor săi, îndeosebi Anhalt, și că manifestele rozicruciene și mișcarea rozicruciană în general aparțineau contextului mișcării fredericiene de a transfera Boemia de la Vulturul Habsburgic la Leul Palatin. Ochii ascuțiți ai Vulturului văzuseră în *Fama* aluzia pe care, cu ani în urmă, o detectase și Libavius.

Într-o alta dintre aceste satire anti-Frederic (fig. 14 b), Vulturul Habsburgic triumfă asupra figurii căzute la pămînt a lui Frederic și îi smulge de pe cap coroana Boemiei. Sprijinitorii pun noi pene în aripile Vulturului, pe fiecare dintre ele fiind înscris numele cîte unui oraș palatin, Oppenheim și așa mai departe. Scena aceasta ar putea fi o replică la cuvintele din *Confessio*, al doilea manifest rozicrucian, privitoare la „anumite aripi de vultur" care „ne stau încă în cale" și care „ne împiedică de la atingerea scopului nostru".[34]

---

[34] Vezi mai jos, în *Anexă*, la p. 277.

Aici, în loc ca Vulturul să piardă pene în urma acțiunii lui Frederic, pene smulse de la Palatinatul înfrînt sînt înfipte în aripile Vulturului biruitor.

Un document și mai important care dovedește că dușmanii săi îl considerau asociat cu mișcarea rozicruciană este strania tipăritură în care Frederic este arătat stînd pe un Y (fig. 16), aluzia fiind explicată în versurile de sub imagine. Y reprezintă pitagoreicul Y, emblematic pentru alegerea între două căi, una, calea răului, care duce la nimicire, cealaltă reprezentînd alegerea virtuoasă. Intenția acestei satire este de a arăta că Frederic a ales calea cea rea, care l-a împins la dezastru. Gravate în fundal sînt reprezentate bătăliile pe care Frederic le-a pierdut, începînd cu lupta de la Muntele Alb, din apropiere de Praga. Y este figurat pe un Z care este desenat pe o sferă cu grijă ținută în poziție de trei dintre sprijinitorii lui Frederic, unul dintre ei fiind Christian de Brunswick, reprezentat cu o singură mînă (o pierduse de curînd pe cealaltă în luptă). Brunswick era notoriu pentru cavalerescul lui atașament față de Elisabeta Stuart, ex-regină a Boemiei, și era un luptător dintre cei mai dîrji de partea lui Frederic. În dreapta se află Saturn, cu coasa și o clepsidră.

Textul din josul imaginii povestește întreaga istorie a încercării lui Frederic de a smulge coroana Boemiei de la Ferdinand și a eșecului său. Spre sfîrșit, versurile vorbesc despre o „înaltă societate de rozicrucieni“, pe care o asociază cu tentativa lui Frederic. Aceste cuvinte sînt introduse printr-o relatare a reformei lumii pe care boemienii o asociaseră cu Electorul palatin. Pasajul cel mai important sună astfel în traducere[35]:

> Sfera de lemn (*sfera de sub Y*) reprezintă lumea
> Cu care boemienii l-au căsătorit pe Palatin;
> Ei se așteptau să dea învățătură lumii
> Și să schimbe toate școlile, bisericile și tribunalele.
> Și să readucă toate la starea
> În care le-a găsit Adam,
> Și chiar la starea de pe vremea mea, vremea lui Saturn,
> Iar acesta era numit veacul de aur.
> În vederea acestui scop înalta societate a rozicrucienilor
> Dorește să prefacă toți munții în aur, spre binele lor.

Tocmai aceasta este reforma generală anunțată în manifestele rozicruciene, prezentată ca o reformă mondială pe care boemienii sperau s-o realizeze cu ajutorul Electorului palatin. Pe lîngă faptul că implica reforme bine definite în educație, biserică și justiție, această reformă generală avea rezonanțe milenariste: o epocă a lumii lua capăt, începea alta, radical deosebită, care avea să aducă lumea la starea în care o găsise Adam și care era totodată Vîrsta de

[35] Traducerea în engleză în Beller, *Caricaturi*, p. 62.

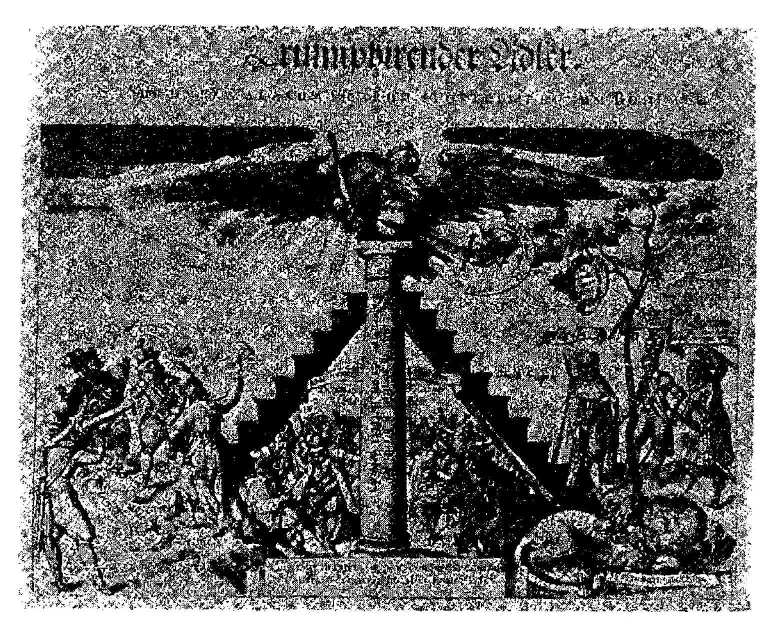


Fig. 15. a) Sub aripile Vulturului Habsburgic triumfător.



Fig. 15. b) Sub aripile lui Iehova.
Pagina de titlu la Theophilus Schweighardt,
Speculum Sophicum Rhodo-Stauroticum.

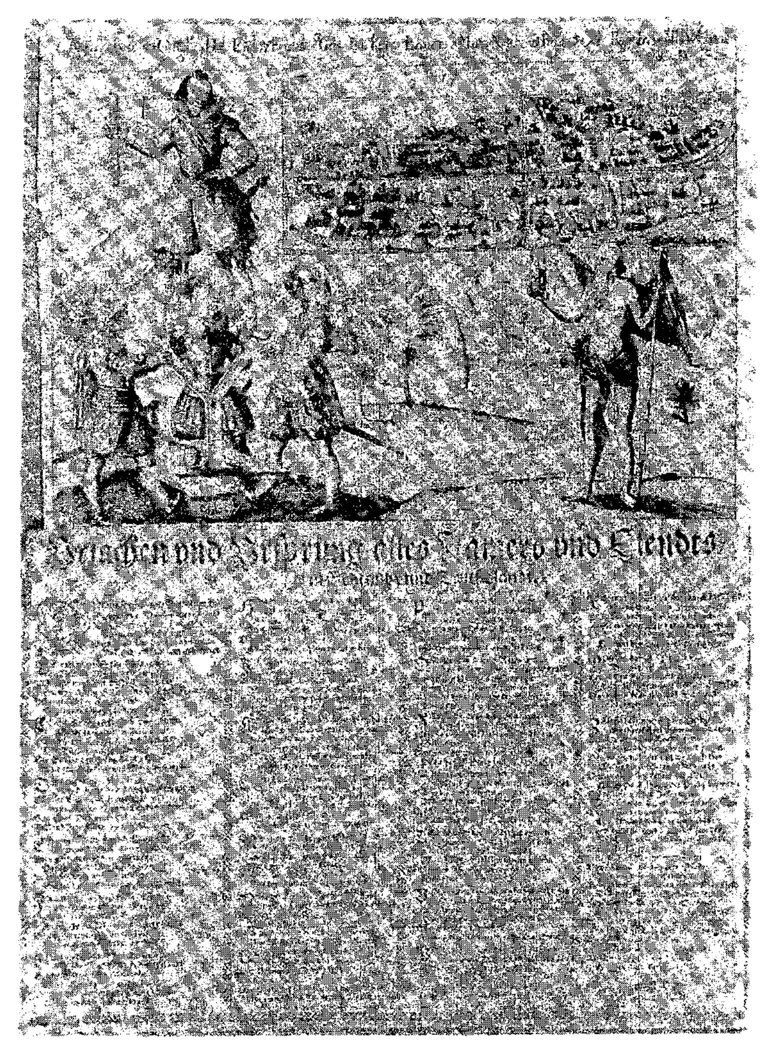


Fig. 16. Frederic pe Y-ul pitagoreic.

Aur a lui Saturn. Astfel, în *Confessio*, al doilea manifest rozicrucian, reforma generală este considerată ca prevestind „un mare influx de adevăr și lumină", asemenea celui care îl scălda pe Adam în Rai. Și a cărui apariție pe pămînt Dumnezeu o va îngădui înaintea sfîrșitului lumii. Iar în versurile de pe tipăritură, se declară că acest mileniu, această întoarcere la Vîrsta de Aur a lui Adam și a lui Saturn, va fi asistată de „înalta societate a rozicrucienilor", care doresc să preschimbe toți munții în aur. Satira asociază aici întreaga mișcare cu un tip „rozicrucian" de alchimie, pentru că aurul la care se face aluzie nu este

aurul material al transmutației alchimice, este aurul spiritual al unei Vîrste de Aur și al întoarcerii la inocența adamică.

Dușmanii care au compus acest manifest satiric și versurile care îl însoțesc ne-au oferit un document neprețuit în ceea ce privește aspectul politico-religios al mesajului conținut în manifestele rozicruciene. Era un mesaj apocaliptic de reformă universală, sfîrșindu-se cu un *millenium* și asociat cu mișcări din preajma Electorului palatin care aveau să ducă pînă la urmă la întreprinderea boemiană. Boemienii care „l-au căsătorit pe Palatin" cu Universul așteptau ca rezultatul să fie reforma mondială.

Ceva mai departe, versurile vorbesc, cu satiră disprețuitoare, de țelurile nebunești ale „politicii palatine"[36]:

> Cînd un șoarece va da naștere unui elefant,
> Și un cuc unui fazan,
> Cînd un țînțar va bea toată marea
> Iar Rinul va curge de la Colonia la Strasbourg,
> Atunci politica palatină
> Va aduce buna-înțelegere în Imperiu,
> Uniunea Bisericii
> Și întărirea tuturor credințelor.

Din satira inamicului aflăm despre marile proporții ale „politicii palatine", ca mișcare religioasă de reformare a Bisericii și a Imperiului. Încercarea ei de scurtă durată de a combate dominația habsburgică în Boemia avea în spate vaste perspective istorice și europene. Cei care au conceput aceste caricaturi erau extrem de bine informați cu privire la ideile diriguitoare ale mișcării fredericiene, ei știau de legăturile ei cu mișcarea rozicruciană; și nu încape îndoială că știau de relația dintre mișcarea rozicruciană și ideile lui John Dee. *Monas hieroglyphica*, a cărei influență am schițat-o în spatele manifestelor rozicruciene, se deschide cu o diagramă a pitagoreanului Y și o aplică celor două căi pe care le poate lua un conducător, una șleaul „tiranilor", cealaltă, îngusta potecă a „adepților", adică a misticilor inspirați. Să fie acesta unul dintre motivele pentru a-l înfățișa pe înfrîntul Frederic pe un Y, pentru a marca eșecul unei mișcări care își avea originea în influența lui Dee în Boemia?

Relatarea satirică și disprețuitoare a mișcării lui Frederic și a scopurilor ei de către aceste caricaturi împrăștiate de dușmanii săi, dacă facem abstracție de tonul ei satiric și o citim într-un sens pozitiv, ne lasă impresia unui Frederic conducător și reformator religios, care se potrivește foarte bine cu tonul vizionar și reformator al manifestelor rozicruciene.

---

[36] *Ibid.*

5

Cununia chimică a lui Christian Rosencreutz

În anii de dinaintea războiului, castelul din Heidelberg, sălașul Leului Palatin și al perechii sale regale, a fost de bună seamă obiectul unui intens sentiment romantic și al unei fervori religioase; sau, invers, ținta unei uri intense și a dezaprobării. Oricare ar fi fost punctul de vedere, Heidelbergul nu putea fi ignorat. Îmbunătățirile făcute de De Caus în ce privește extinderea și modernizarea clădirii, minunile statuilor sale mecanice, orgile de apă și alte miracole ale științei magico-moderne erau ele singure îndeajuns ca să stîrnească uimire. Iar ocupanții castelului erau persoane remarcabile. Elisabeta Stuart avea o personalitate puternică și frapantă (bunica ei, să nu uităm, fusese Maria, regina Scoției). Observatorii par să fi fost impresionați de relațiile afectuoase dintre ea și soțul ei. Curtea lor se deosebea de toate celelalte curți germane și viața care se trăia acolo putea să pară o poveste tot atît de romantică pe cît părea decorul fantastic care o încadra. Cine privește gravurile făcute de Merian după castelul și grădinile din Heidelberg se întreabă mereu care trebuie să fi fost influența în Germania a căsătoriei dintre Tamisa și Rin, influența acestei cununii regale celebrate cu atîta splendoare la curtea lui Iacob.

Alte înfățișări ale Heidelbergului pot fi văzute pe embleme, reproduse pentru întîia oară în cartea de față. Ele provin dintr-un opuscul de embleme „etico-politice". Embleme executate de Julius Gulielmus Zincgreff (fig. 17), publicate de Johann Theodore De Bry, cu gravuri de Matthieu Merian, din 1619[1] și dedicate Electorului palatin. Ne vom întoarce curînd să examinăm mai atent această carte de embleme. Aici vom privi numai vederile castelului din Heidelberg pe care le arată, autentice pentru că fuseseră gravate de Matthieu Merian, care era gravorul marii panorame a castelului și a grădinilor

---

[1] *A Hundred Ethico-Political Emblems by Julius Gulielmus Zincgraff, engraved by Matthieu Merian*, 1619, publicat de Johann Theodore de Bry (*Emblematum Ethico-Politicorum Centuria Iulii Gulielmi Zincgrefii, Caelo Matth. Meriani, MDCXIX, Apud Iohann Theodor de Bry*). Asupra acestei cărți de embleme vezi mai jos la pp. 90–92.

în *Hortus Palatinus* [*Grădina Palatină*] și care era așadar foarte familiarizat cu subiectul.

Prima emblemă din carte (fig. 18 a) arată o vedere a castelului din Heidelberg; la stînga este orașul, cu clopotnița Bisericii Sfîntului Spirit. În primul plan este un leu „păzind în timp ce doarme", așa cum explică versurile franțuzești de sub emblemă. El este Principele (Electorul palatin) paznic al supușilor săi. Alte embleme (fig. 18 b) arată lei palatini în dispoziții războinice, cu castelul în fundal; aceste vederi dau o idee foarte exactă a „aripii engleze", cu numeroasele ei ferestre. O altă vedere mai îndepărtată a castelului și a orașului are în prim-plan un leu care ține o carte, cu următorul motto: *Semper Apertus* [*Deschisă mereu*] (fig. 18 c).

Curînd va deveni evident de ce aceste vederi ale castelului din Heidelberg și ale Leului care îl stăpînea sînt o folositoare introducere la capitolul de față.

Cununia Chimică a lui Christian Rosencreutz este traducerea titlului remarcabilei legende sau povești sau fantazii publicată la Strasbourg în 1616.[2] Acesta este al treilea element din seria care a lansat furoarea rozicruciană. Seria a apărut anual timp de trei ani: *Fama* în 1614, *Confessio* în 1615, *Cununia* în 1616, fiecare adăugînd cîte ceva la crescînda agitație provocată de misterul rozicrucian. Iar indiciul istoric pe care l-am găsit pentru *Fama* și *Confessio* poate să ne ajute să deslușim și misterul *Cununiei*, care este o poveste romantică despre un soț și o soție care sălășluiesc într-un castel miraculos, plin de imagini de Lei, dar care este în același timp o alegorie a unor procese alchimice interpretate simbolic ca o experiență a căsătoriei mistice a sufletului — o experiență prin care trece Christian Rosencreutz, transmisă lui prin viziunile care îi apar în castel, prin spectacole teatrale, prin ceremonii de inițiere în ordine cavalerești, prin societatea Curții din castel.

Povestirea este împărțită în șapte zile, ca și în *Cartea Facerii*. Prima zi începe prin pregătirea autorului, în ajunul Paștelui, pentru Împărtășania sa pascală. Așezat la o masă, stătea, în smerită rugăciune, de vorbă cu Creatorul său și asista la multe mistere „dintre care Tatăl Luminilor mi-a arătat nu puține". Dintr-o dată s-a iscat o mare furtună, în mijlocul căreia a apărut

---

[2] *Chymische Hochzeit Christian Rosencreutz. Anno* 1459, Strasbourg, 1616 (Lazarus Zetzner). Cartea nu poartă nume de autor și poate trece drept scrisă chiar de „Christian Rosencreutz". Textul german a fost republicat la Berlin, 1913, editat de F. Maack. O traducere engleză a lui Ezechiel Foxcroft a fost publicată în 1690, cu titlul: *The Hermetic Romance, or the Chymical Wedding, written in High Duch by C. R., translated E. Foxcroft*, Londra 1690. Traducerea lui Foxcroft este retipărită de A. E. Waite, *The Real History of the Rosicrucians*, Londra, 1887, pp. 99 și urm.; și într-o *Christian Rosencreutz Anthology*, ed. Paul M. Allein, Rudolf Steiner Publications, New York, 1968, pp. 67 și urm.

o apariție glorioasă, ale cărei veșminte aveau culoarea cerului, și erau presărate cu stele. În mîna dreaptă această apariție purta o trîmbiță de aur pe care era gravat un Nume, nume pe care naratorul (Christian Rosencreutz) îl putea citi dar nu cuteza să-l reveleze. În mîna stîngă ținea un mănunchi de scrisori scrise în toate limbile, pe care urma să le ducă în toate țările. Marile ei aripi erau acoperite cu ochi, și, în timp ce se înălța, a scos un puternic sunet de trîmbiță.

Figura aceasta avea atribute ale figurii alegorice convenționale a Faimei, cu trîmbiță și aripi presărate cu ochi.[3] În felul acesta se stabilește o relație între ea și sunetele de trîmbiță ale primului manifest rozicrucian, *Fama*.

Cînd Rosencreutz a deschis scrisoarea pe care viziunea cu trîmbița i-o încredințase, a descoperit că aceasta conținea niște versuri care începeau astfel:

> Ziua aceasta, ziua aceasta, aceasta, aceasta,
> Are loc Cununia Regească
> Ești oare tu prin naștere-nclinat
> Și destinat bucuriei lui Dumnezeu?
> Atunci poți urca muntele,
> Pe care se află trei falnice Temple,
> Și de acolo să vezi totul de la un capăt la altul.

În margine, lîngă poem, se afla un simbol (fig. 19 a), dedesubtul lui stăteau scrise cuvintele *Sponsus* și *Sponsa*, mirele și mireasa. Același simbol, inversat, apare și pe pagina de titlu a cărții.

Acest simbol este un desen executat fără meșteșug al „monadei hieroglyphice" a lui John Dee, așa cum a observat C. H. Josten.[4] Apariția ei aici aliniază *Cununia Chimică* cu cel de-al doilea manifest rozicrucian, *Confessio*, care apăruse cu un an înainte, precedat de o lucrare bazată pe *Monas hieroglyphica*. Faptul că *Cununia* începe cu semnul lui Dee în margine este o altă indicație, foarte puternică, a faptului că „filozofia mai secretă" pe care se întemeiază publicațiile rozicruciene era aceea a lui John Dee.

Christian Rosencreutz s-a grăbit să accepte Cununia Regală. S-a îmbrăcat cu un veșmînt alb de in, și-a legat o panglică sîngerie de-a curmezișul umărului și „în borul pălăriei și-a înfipt patru trandafiri roșii". Acesta era veșmîntul său de cununie; iar haina de gală albă cu roșu și trandafirii roșii la pălărie sînt mărcile distinctive ale lui Christian Rosencreutz de-a lungul istoriei.

---

[3] Vezi Cesare Ripa, *Iconologia*, ed. Roma, 1603, pp. 142 și urm.

[4] Vezi C. H. Josten, *O traducere a „Monadei Hieroglyphice" a lui John Dee*, cu o introducere, *Ambix*, XII (1964), p. 98. În traducerea engleză a lui Foxcroft a *Cununiei*, o reprezentare a semnului lui Dee este arătată pe margine, alături de poem (fig. 19 b).

Ziua a Doua îl vede pe erou călătorind către Cununie, în mijlocul unei naturi pline de bucurie. Sosit la un portal regal pe un deal, portarul i-a cerut Scrisoarea de Invitație pe care, din fericire, nu uitase s-o ia cu el, și l-a întrebat cine este. A răspuns că este „un frate al Crucii Roșii Trandafirii". La poarta următoare se afla, în lanț, un Leu, dar portarul l-a tras înapoi și eroul a trecut și de această poartă. În castel au început să sune clopotele: portarul l-a zorit, spunîndu-i că dacă mai zăbovește întîrzie. Îngrijorat, a pornit în grabă pe urmele unei Fecioare care purta o lampă strălucitoare și abia a trecut de aripile porții, că acestea s-au închis.

Castelul era dintre cele mai splendide, cu o mulțime de încăperi și de scări, și părea plin de lume. O parte dintre ceilalți oaspeți erau, la drept vorbind, niște lăudăroși fără haz. Unul declara că auzise mișcarea sferelor; altul că poate vedea Ideile lui Platon; un al treilea că poate număra atomii lui Democrit. Purtarea lor era gălăgioasă, dar s-au potolit cînd în hol a început să cînte o muzică frumoasă și solemnă. „Erau strînse la un loc toate instrumentele cu coarde, sunînd împreună într-o asemenea armonie încît am uitat de mine." Cînd muzica a încetat, au început să sune trîmbițe și s-a arătat o Fecioară care a dat vestea că Mireasa și Mirele nu se aflau departe.

În Ziua a Treia, soarele a răsărit plin de lumină și de slavă, trîmbițele au sunat pentru adunarea oaspeților, iar Fecioara s-a arătat din nou. Au fost aduse cîntare și toți pînă la unul au fost cîntăriți, inclusiv cîțiva împărați care se aflau de față. Pentru unii cîntărirea s-a dovedit o catastrofă. Dar cînd Christian Rosencreutz, care se purta cu toată smerenia și părea mai puțin important decît ceilalți, a fost cîntărit la rîndul său, unul dintre paji a strigat: „El este!". Fecioara a văzut trandafirii de la pălăria lui și i-a cerut.

La un banchet solemn dat în ziua aceea, lui Rosencreutz i s-a dat un loc de cinste, a fost așezat la o masă acoperită cu catifea roșie, pe care erau risipite pocale scumpe de aur și de argint. Pajii ofereau oaspeților daruri: „Lîna de Aur", „Leul zburător" pe care erau rugați să le poarte. Aceste embleme reprezentau Ordinul în care îi primea Mirele, „primire pe care urma s-o ratifice cu ceremoniile de rigoare".

După aceea, oaspeții și-au petrecut timpul examinînd raritățile castelului, Leii-fîntîni din grădină, numeroasele picturi, nobila bibliotecă, planetariul de mare preț care imită mișcările cerului, marele Glob cu toate părțile lumii. La sfîrșitul zilei, Fecioara i-a dus pe toți într-o încăpere în care nu se afla nimic costisitor, doar cîteva ciudate mici cărți de rugăciuni. Regina era acolo și cu toții au îngenuncheat și s-au rugat Domnului ca această Cununie să ducă la cinstirea lui Dumnezeu și la propriul lor bine.

În Ziua a Patra, Rosencreutz s-a trezit devreme, ca să se răcorească la fîntîna din grădină, unde a descoperit că Leul, în locul spadei sale, avea lîngă el o tabletă, cu o inscripție care începea cu vorbele: HERMES PRIN-

CEPS. Principalul eveniment al acelei zile a fost o reprezentare teatrală, dată în fața regelui și a reginei și la care au asistat întreaga Curte și întregul personal al castelului.

Această „comedie voioasă" era prezentată de „artiști și de studenți", pe o „scenă bogat înzestrată": unei părți dintre spectatori i se alocaseră „locuri speciale, deasupra tuturor", dar restul stătea jos, „printre coloane". Intriga piesei se desfășura în șapte acte. Pe țărmul unei mări, un rege bătrîn găsea un copil într-o lăcriță spălată de valuri. Se afla acolo și o scrisoare în care se arăta că regele maurilor cucerise țara copilului. În cîteva din actele următoare, Maurul apărea și captura copilul, care între timp crescuse și se făcuse o fată frumoasă; ea a fost scăpată din mîinile Maurului de fiul bătrînului rege, cu care s-a și logodit, dar fecioara a căzut din nou în puterea Maurului. A fost iarăși salvată, însă „un preot foarte rău" trebuia înlăturat. Cînd puterea lui a fost zdrobită, cununia a putut avea loc; mirele și mireasa apăreau în mare slavă și toată lumea striga „*vivat sponsus, vivat sponsa*" [„trăiască mirele, trăiască mireasa!"], felicitîndu-i prin mijlocirea acestui divertisment „pe Regele și pe Regina noastră". La urmă toți își adunau glasurile într-un Cîntec de Iubire:

Vremea aceasta de iubire plină
Să ne facă bucuria deplină,

ceea ce prevestea că mii de oameni vor prinde ființă din această unire.

Intriga extrem de simplă a comediei era punctată de o desfășurare de embleme biblice: „cele patru fiare ale lui Daniel" sau „chipul lui Nabucodonosor" erau aduse pe scenă, sugerînd că audiența urma să vadă în ele aluzii la profeții.

După toate acestea, lumea s-a întors la castel unde, mai tîrziu, a avut loc un episod straniu, descris cu amănunte impresionante. În mijlocul liniștii și al unei atmosfere de doliu adînc, au fost aduse șase sicrie. Mai tîrziu, în cursul zilei, cadavrele au fost înviate.

În Ziua a Cincea naratorul explora părțile de sub pămînt ale castelului, cînd a ajuns la o ușă pe care se afla o inscripție misterioasă. Cînd ușa s-a deschis, s-a arătat o boltă în care lumina soarelui nu putea pătrunde; era luminată de strălucirea unor mari rubine. În mijlocul încăperii se afla un coșciug împodobit cu numeroase și stranii imagini și inscripții.

Ziua a Șasea a fost ocupată cu munci grele la niște cuptoare și alte aparate alchimice. Alchimiștii au izbutit să creeze viață, sub forma Păsării alchimice. Procesele legate de făurirea și îngrijirea Păsării sînt descrise într-o manieră umoristică și vioaie.

Într-a Șaptea și Cea din urmă Zi toată lumea s-a adunat pe țărm, pregătindu-se să plece în cele douăsprezece corăbii ale căror steaguri fluturau

arătînd semnele zodiacului. Fecioara le-a adus la cunoștință că erau acum „Cavaleri ai Pietrei de Aur". În procesiunea somptuoasă care a urmat, Christian Rosencreutz a călărit alături de Rege, „fiecare dintre ei purtînd cîte un drapel alb ca zăpada, pe care se afla o Cruce Roșie". Rosencreutz avea din nou însemnele sale: trandafirii, pălăria. Un paj a citit dintr-o carte regulile Ordinului Pietrei de Aur, care erau:

I. Voi, lorzi și cavaleri, veți jura că niciodată, cu nici un prilej, nu veți aservi Ordinul vostru nici Diavolului, nici Duhului Rău, ci numai lui Dumnezeu, Creatorul vostru, și naturii făurite de mîinile lui.
II. Că veți privi cu silă la orice stricăciune, nestăpînire și necurățenie și că nu vă veți pîngări Ordinul cu astfel de vicii.
III. Că voi, prin înzestrările voastre, veți fi oricînd gata să acordați sprijin tuturor celor vrednici de ajutorul vostru și care au nevoie de el.
IV. Că nu doriți să folosiți această cinstire spre mîndrie lumească și dregătorii înalte.
V. Că nu veți voi să trăiți mai multă vreme decît este voia lui Dumnezeu.

După aceea ei au fost „cu ceremoniile uzuale, instituiți Cavaleri", lucru care a fost ratificat într-un mic paraclis. Iar eroul și-a atîrnat Lîna de Aur și pălăria (cu trandafirii prinși de ea) și le-a lăsat acolo spre veșnică amintire, scriind drept motto și nume al său:

Summa Scientia nihil Scire
[Cea mai înaltă știință este aceea de a nu ști nimic]
Fr. CHRISTIANUS ROSENCREUTZ

Cununia Chimică este prea lungă pentru a fi tipărită într-o anexă, și cred că rezumatul de mai sus este suficient pentru a da o impresie despre lucrare.

În fond, este o fantezie alchimică, folosind imaginea fundamentală a fuziunii elementare, căsătoria, unirea lui *sponsus* cu *sponsa*, abordînd totodată și tema morții, bezna, *nigredo* prin care elementele trebuie să treacă în procesul transmutației alchimice. Embleme alchimice contemporane din școala lui Michael Maier[5] pot furniza ilustrări vizuale ale cununiei alchimice (fig. 26 a), ale morții alchimice, ale leilor și fecioarelor care tipizează, sau ascund, operațiile „chymiștilor". Baza alchimică a legendei este subliniată de faptul că Ziua a Șasea fusese dedicată activității alchimice.

Firește, alegoria este și o alegorie spirituală, ilustrînd procese de regenerare și de schimbare, înăuntrul sufletului. Alchimia a implicat întotdeauna un asemenea dublu înțeles, dar în cazul de față tema alchimiei spirituale introdusă de figura „monadei" lui Dee este de o natură deosebit de subtilă. În

[5] Vezi mai jos, pp. 103 și urm.

precizia aproape matematică a mișcărilor figurilor nu e exclus să existe foarte apropiate ecouri din teoria *Monadei hieroglyphice*, ecouri pe care adîncirea studiilor le-ar putea pune mai bine în lumină.

Iar cititorul își va da seama, după ce, în capitolul precedent, am examinat manifestele, că ultimul text studiat, *Cununia*, este doar o altă versiune a alegoriilor din *Fama* și din *Confessio*. În manifeste, Christian Rosencreutz era asociat cu un Ordin de Frați voitori de bine; în *Cununia*, el este asociat cu un Ordin de cavaleri. Frații R. C. erau alchimiști spirituali; tot alchimiști spirituali sînt și Cavalerii Pietrei de Aur. Activitățile Fraților R. C. erau simbolizate prin comoara din boltă; activități similare sînt simbolizate prin bogățiile din castel. În fapt, tema bolții care conține un mormînt chiar apare în *Cununia Chimică*, desigur o aluzie la faimoasa boltă din *Fama*; iar *Cununia* se deschide cu o personificare a *Famei*, sunîndu-și din trîmbiță chemarea.

Deși *Fama* și *Confessio* s-ar putea să nu fie scrise de aceeași mînă care a scris *Cununia*, planul alegoriilor în toate trei scrierile poartă pecetea unor spirite care lucrează în deplin acord, hotărîte să răspîndească în lume mitul lor, al lui Christian Rosencreutz, o figură binefăcătoare, centru al unor fraternități și ordine.

Dar care era originea numelui? De ce „Christian Rosencreutz"? S-au făcut în privința aceasta o mulțime de presupuneri. Trandafirul este un simbol alchimic: numeroase tratate alchimice poartă titlul de *Rosarium*, cu alte cuvinte „grădină de trandafiri". Este un simbol al Fecioarei și, în sens mai general, un simbol religios mistic, fie în viziunea lui Dante, fie în *Roman de la Rose* al lui Jean de Meung. Au fost explorate și surse mai nemijlocite și mai personale. Luther folosea un trandafir în emblema sa, herbul lui Johann Valentin Andreae era o cruce a Sfîntului Andrei împodobită cu trandafiri.[6]

Simbolurile sînt ambivalente prin însăși natura lor și toate aceste sugestii pot fi luate în considerație și păstrate. Dar să ne întoarcem cu gîndul la vremea cînd Johann Valentin Andreae era un tînăr student la Tübingen, cînd a scris prima versiune a *Cununiei Chimice* sub influența atît de stimulatoare a învestiturii ducelui de Württemberg cu Ordinul Jartierei și a vizitei actorilor englezi. Să fie oare imaginea acestui Württemberg, ocultist și alchimist, strălucind de veșmintele Jartierei, originea lui Christian Rosencreutz, nobilul german care aparține unui Ordin ale cărui simboluri sînt o cruce roșie și niște trandafiri, simboluri ale Sfîntului Gheorghe al Angliei și ale Ordinului Jartierei?

Cununia Chimică din 1616 conține elementele a ceea ce ar fi putut fi primele impresii sub care Andreae a scris prima versiune a cărții sale: ea

---

[6] Pentru toate aceste sugestii vezi Waite, *Real History of the Rosicrucians*, pp. 7 și urm.

insistă asupra unor splendide serbări ceremoniale și inițieri în ordine cavalerești, îmbinate cu o reprezentare teatrală. Sub influența actorilor englezi, spune Andreae, el a scris piese cam în aceeași vreme cu *Cununia Chimică*. Influențe dramaturgice, precum și influențe ale ceremonialului Jartierei absorbite în această perioadă timpurie au intrat drept componente în alcătuirea *Cununiei Chimice* din 1616. Christian Rosencreutz nu este numai un cavaler al Lînii de Aur și al Pietrei de Aur[7]; el este de asemenea un cavaler al Crucii Roșii. Aluzii la Jartieră se află în spatele aluziilor compozite la serbări cavalerești și ceremonii de inițiere în opera lui Andreae; Crucea Roșie a Ordinului Jartierei, Crucea Roșie a Sfîntului Gheorghe al Angliei au fost absorbite în lumea germană, ca să reapară sub chipul lui „Christian Rosencreutz", cu trandafirii săi roșii și cu drapelul său cu Cruce Roșie.

Există un scriitor ce se ocupă de problemele rozicruciene care, cred eu, s-a apropiat foarte mult de adevăr în problema numelui, deși nu știa nimic despre documentele adunate aici. Paul Arnold, în *Histoire des Rose-Croix* [*Istoria rozicrucienilor*] a sugerat ca paralelă la *Cununia Chimică* episodul Cavalerului Crucii Roșii din *Faerie Queene* a lui Spenser.[8] Arnold credea că alegoriile acumulate de Spenser în jurul Cavalerului Crucii Roșii și cele privindu-i pe Fratele Crucii cu trandafiri din *Cununia Chimică* sînt similare. Dincolo de faptul că amîndouă scrierile urzesc o alegorie în jurul unui Cavaler al Crucii Roșii sau cu trandafiri, nu există multe asemănări de amănunt între cele două ficțiuni. Totuși pe calea aceasta indirectă Arnold a descoperit ceva. Într-adevăr, Cavalerul Crucii Roșii este inspirat de ordinul Jartierei.

Cînd Frederic al Palatinatului a devenit conducător, propaganda lui a insistat asupra ideii că Frederic era Cavaler al Ordinului Jartierei. Am văzut că acest lucru a fost proclamat cu focuri de artificii la căsătoria sa, că a fost scos în evidență la serbările de la castelul din Heidelberg după ce a sosit acolo cu mireasa lui (serbări în cursul cărora Electorul a intrat pe un car triumfal purtînd atît emblemele Ordinului Lînii de Aur cît și pe cele ale Ordinului Jartierei), că după înfrîngerea lui propaganda ostilă a insistat în chip răutăcios asupra faptului că și-a pierdut Jartiera — adică simbolul care reprezenta sprijinul prezumtiv al regescului său socru. Astfel, în concordanță cu tendința generală prin care Frederic al Palatinatului acceda la poziții pregătite dinainte, el avea să intre și în sfera de propagandă a Jartierei.

---

[7] Cavalerul Lînii de Aur putea să se transforme foarte ușor într-un Cavaler al Pietrei de Aur (Piatra Filozofală). Era un lucru obișnuit ca Lîna de Aur a legendei lui Iason să fie interpretată ca avînd referință alchimică la Piatra Filozofală; vezi Natalis Comes, *Mythologiae*, VI, 8. Interpretarea alchimică a Lînii de Aur este extinsă nemăsurat de Michael Maier, *Arcana Arcanissima*, 1614, pp. 61 și urm.

[8] Paul Arnold, *Histoire des Rose-Croix*, Paris, 1955, pp. 184 și urm.

Tocmai de aceea, atunci cînd Johann Valentin Andreae și-a rescris versiunea timpurie a *Cununiei Chimice*, el avea s-o actualizeze prin aluzii la actualul reprezentant german notabil al Ordinului Jartierei, principele pe care l-am găsit deja implicat în mișcarea rozicruciană, Frederic al Palatinatului. Mi se pare că acum putem localiza fără dificultate castelul în care se presupune că au loc scenele acelei stranii legende. Este castelul din Heidelberg, proprietatea Leului Palatin, Leul pe care îl vedem păzind castelul în acele „embleme etico-politice" cu care am început prezentul capitol. *Cununia Chimică* ne face să pătrundem într-un mare castel, plin de miracole și avînd o grădină minunată — castelul și grădinile din Heidelberg, pline de lucrările extraordinare ale lui Salomon de Caus. Există un Leu la poartă și, în grădină, o impunătoare fîntînă în formă de Leu, subliniind faptul că ne aflăm pe domeniile Leului Palatin. Castelul și grădinile sînt pline de mișcare, ele sînt locuite de membrii unei Curți opulente, a căror viață se concentrează în jurul unei perechi căsătorite, un *sponsus* și o *sponsa*, un soț și o soție, care sînt amîndoi embleme ale căsătoriei ca experiență mistică, totodată ale alchimicilor *sponsus* și *sponsa* interpretați în sens spiritual. Iar aceștia au o bază istorică reală: sînt Electorul palatin și soția sa Elisabeta Stuart.

Elisabeta putea fi recunoscută printre labirinturile *Cununiei Chimice* în mod special în Ziua a Treia, cînd oaspeții se adună într-o încăpere în care se aflau ciudate cărticele de rugăciuni, unde au îngenuncheat cu toții și s-au rugat ca acea căsătorie să fie spre slava lui Dumnezeu. Poate fi o aluzie la oratoriul simplu și puritan al Elisabetei, la cărțile ei de rugăciune englezești și la semnificația divină a căsătoriei sale — căsătorie care fusese celebrată la Londra cu atîta pompă și cu atîta fast, ca fiind o căsătorie „pentru religie".

Pentru noi, cei de azi, nu este deloc ușor să reconstituim spiritul în care principii Renașterii își plănuiau și își amenajau palatele și domeniile, ca pe un fel de sistem mnemonic viu, cu ajutorul căruia, printr-un aranjament elaborat de locuri și de imagini, toată cunoașterea, întreaga enciclopedie a științelor putea fi înmagazinată în memorie. Camerele-minune ale împăratului Rudolf, la Praga, au fost plănuite pe asemenea linii, și nu este exclus ca Frederic să fi investit cu atîta atentă grijă castelul său de la Heidelberg și grădinile sale ca o pregătire pentru un hermetic destin imperial. Nu mai putem reconstitui irositele glorii ale Heidelbergului, însă *Cununia Chimică* poate să ne dea o idee cu privire la ce scop vor fi avut toate acestea, să ne prezinte enciclopedia într-o formă simbolică și, de asemenea, să creeze pentru noi o atmosferă care să ne îngăduie să percepem relațiile oculte care mai pot fi percepute și să auzim ascunsele armonii ale universului care guvernează această lume secretă.

Electorul palatin și soția lui sînt înconjurați de influențe teatrale în toate stadiile carierei lor, începînd cu logodna lor de la Londra. În Palatinat aceste tradiții teatrale au fost continuate și nimic mai firesc decît ca activitățile descrise în *Cununia Chimică* să includă și o piesă de teatru. Compania de actori pare să fi ajuns la locul unde piesa a fost jucată prin grădini, în care se afla o casă numită „Casa Soarelui". În gravurile lui Merian după grădinile din Heidelberg (fig. 5), este reprezentată o clădire ciudată, sau mai degrabă un complex de clădiri; două construcții circulare, de forma unor amfiteatre, sînt legate de niște drumuri acoperite și un hol central. Este oare posibil ca ceea ce vedem aici, în gravură, să reprezinte locul unde s-au desfășurat procesiuni sau reprezentații teatrale de un fel sau de altul?

Principalele evenimente descrise în *Cununia* reflectă în mod evident sau măcar se referă cumva la ceremonii legate de ordine de cavalerie. Acest lucru se poate referi nu doar la scenele originare de la Stuttgart, ci, tot atît de bine, la scene reprezentate mai recent la Heidelberg. Punctul culminant al întregii istorii, la sfîrșitul Zilei a Șaptea, a fost primirea oaspeților în ordinul Pietrei de Aur, după care ei au plecat fiecare în corăbiile lor. Acesta este un punct în care topografia din *Cununia Chimică* nu pare să concorde cu cea a castelului din Heidelberg, care nu se află la țărmul mării. Dar la Heidelberg erau folosite care de paradă în formă de corăbii; în ilustrarea uneia dintre aceste corăbii de paradă îl putem vedea pe Palatin în chip de Iason, călătorind cu Lîna și cu Jartiera pe puntea corăbiei (fig. 3 a).

Și astfel, numeroase detalii concură în a sugera că impresia strălucită a Curții de la Heidelberg ar fi putut stimula imaginația lui Andreae în timp ce scria lucrarea aceasta memorabilă, climax al mitului rozicrucian. Totuși, ea este mai presus de orice o scriere de imaginație creativă, primul fruct artistic al unei mișcări care avea să fie retezată tocmai cînd abia începea. Și este scrierea unui geniu profund religios, care transcende orice etichetări politice sau sectare pentru a deveni o alegorie a unei experiențe personale progresive, comparabilă în intensitatea ei cu *Pilgrim's Progress* [sec. XVII].

Și atunci ce să spunem despre originile „Crucii Roșii"? Cititorului i s-a oferit alegerea între mai multe posibilități; între idei vechi și idei noi. În capitolul acesta am sugerat o origine cavalerescă, și anume că s-ar referi la crucea roșie a Sfîntului Gheorghe a Ordinului Jartierei și la trandafirii Angliei. În capitolul anterior am preluat din nou vechea ipoteză a unei origini alchimice, derivînd de la *ros* „rouă" și *crux*, „lumină", cu o referire la misterele alchimiei. Posibilitatea ca să existe oarecare adevăr în această teorie era indicată de faptul că *Monada* lui Dee, cu textul ei privitor la *ros*, adică rouă, pe pagina lui de titlu, discuția lui despre „monas" ca o formă alchimică a crucii sînt strîns legate de rozicruciana *Confessio*. Evitînd să fiu prea

categorică în probleme atît de elusive, mă gîndesc că cele două sugestii pot sta alături, că a existat atît o exoterică aplicație cavalerescă a „Crucii Roșii" cît și un sens alchimic ezoteric, cu sensul de *Ros-Crux*. Pe baza acestor teorii, *Monada* lui Dee ar fi originea „rozicrucianismului" în sensul alchimic, iar numele ar fi dobîndit conotații cavalerești ca exprimînd „Crucea Roșie". Amîndouă originile ar fi englezești, cavaleria engleză și alchimia engleză combinîndu-se ca să influențeze mișcarea germană în care numele este tradus ca „Rosencreutz" și preia noi nuanțe de sens în mediul cel nou.

6

Editorul palatin

JOHANN THEODORE DE BRY ȘI PUBLICAREA OPERELOR LUI ROBERT FLUDD ȘI MICHAEL MAIER

În afară de Andreae și de persoanele necunoscute care vor fi cooperat cu el la răspîndirea mitului rozicrucian, mai există doi scriitori care sînt în general recunoscuți ca exponenți de căpetenie ai filozofiei rozicruciene. Aceștia sînt Robert Fludd și Michael Maier. Deși atît unul cît și celălalt au tăgăduit faptul că ar fi rozicrucieni, amîndoi vorbeau cu interes și cu aprobare de manifestele rozicruciene, iar filozofiile lor merg, în mare, în aceeași direcție cu atitudinile exprimate în manifeste. Numai că modurile de gîndire învăluite în ficțiunile din *Fama*, *Confessio* și *Cununia* sînt dezvoltate de către Fludd și Maier în întregi biblioteci de cărți voluminoase care aveau să fie publicate în anii care au urmat apariției acestor trei provocatoare lucrări. Fludd dă o expresie filozofică mai deplină macrocosmosului și microcosmosului; Maier ilustrează în chip remarcabil temele de alchimie spirituală. Sprijinul solid al lui Fludd și al lui Maier conferă realitate mitului rozicrucian, care acum începe să arate ca o mișcare înzestrată cu un serios corpus de literatură.

Și astfel nu putem avea decît un sentiment de satisfacție, ca pe o confirmare din altă zonă a corectitudinii liniei de abordare istorică urmată în capitolele precedente, cînd descoperim că operele principale ale lui Fludd și Maier au fost publicate în Palatinat în timpul domniei lui Frederic al V-lea. Impunătoarele tomuri ale lui Robert Fludd din *History of the Macrocosm and the Microcosm* au fost publicate de Johann Theodore De Bry la Oppenheim în 1617, 1618, 1619. *Atalanta fugiens* a lui Michael Maier, o carte de embleme în care alchimia spirituală atingea un punct înalt de expresie artistică, a fost publicată de Theodore De Bry la Oppenheim în 1618. Oppenheim a fost primul oraș din Palatinat în care a intrat Elisabeta în 1616, cînd a sosit în noua ei țară, unde a fost primită cu arcuri triumfale. Unul dintre acestea a fost reprodus mai sus (fig. 2); era acoperit cu trandafiri și gravat de Johann Theodore De Bry.

Johann Theodore era fiul lui Theodore De Bry: familia era originară din Liège.[1] Fiind protestanți, au devenit refugiați în momentul în care Liège

[1] Despre familia De Bry, vezi „William Fitzer, the publisher of Harvey's *De motu cordis*, 1628", *Transactions of the Bibliographical Society*, New Series XXIV (1944), p. 143. Fitzer, editorul cărții lui Harvey asupra circulației sîngelui, era ginerele lui Johann Theodore De Bry.

a căzut sub stăpînirea catolică și s-au statornicit la Frankfurt. Theodore De Bry avea în Frankfurt o afacere prosperă de gravură și editură în ultimii ani ai secolului al XVI-lea și întreținea multe legături cu Anglia datorită faptului că publica mari serii de volume despre călătorii și descoperiri care foloseau material englezesc. Vizita adesea Anglia, unde era căutat ca gravor, în epoca elisabetană. Theodore a murit în 1598 și l-a urmat în fruntea afacerilor fiul său, Johann Theodore. Una dintre fetele lui Johann Theodore s-a măritat cu un artist și gravor elvețian, Matthieu Merian, ceea ce însemna o consolidare fericită a personalului firmei. O altă fiică s-a măritat cu un englez, William Fitzer.

Johann Theodore și-a mutat întreprinderea de la Frankfurt la Oppenheim din motive religioase, așa se spunea, fără a se specifica motivele respective. Cum era în chip evident acolo din 1613, gata să graveze ornamentele pentru sosirea Elisabetei, este probabil ca el să fi fost atras de concepția religioasă din Palatinat și să fi împărtășit speranțele deșteptate de căsătoria Electorului cu fiica lui Iacob I. Și, într-adevăr, există o amplă documentație cu privire la simpatia lui De Bry față de mișcarea din Palatinat. Cartea de Embleme a lui Zincgreff (fig. 17), care conținea embleme ale castelului din Heidelberg și ale Leului său, la care ne-am referit în capitolul precedent, era publicată de De Bry la Oppenheim în 1619, cu o dedicație a lui Zincgreff către Electorul palatin în care îi mulțumește pentru ajutorul și protecția pe care i le acordase. Emblemele sînt gravate de ginerele lui De Bry, Merian, și, printre versurile prefațatorii în latină, sînt cîteva adresate de Janus Gruter lui Merian. Gruter era bibliotecar al Bibliotecii Palatine din Heidelberg; și se mai află în volum și alte versuri, atribuite unui personaj oficial de la Curtea din Heidelberg. Aceste indicații arată că firma De Bry avea legături puternice cu Curtea din Heidelberg. Iar *Hortus Palatinus* (fig. 6 a), cu vederea sa asupra grădinilor, a fost publicat de De Bry în 1620 și gravat de Merian (fig. 5). De Bry era în felul acesta asociat cu înregistrarea splendorilor Heidelbergului, cu puțină vreme înainte de distrugerea lor în război: și a fost asociat chiar cu începutul, ilustrînd intrarea plină de speranțe în Oppenheim, în 1613.

Cînd a izbucnit catastrofa, o dată cu invadarea Palatinatului de către armatele lui Spinola, în 1620, De Bry și-a mutat sediul înapoi la Frankfurt. Spinola a intrat în Oppenheim în septembrie 1620: cînd Frederic a revizitat orașul în 1632, i-a scris Elisabetei că ar fi incapabilă să identifice orașul cu acela pe care îl cunoscuse odinioară; jumătate din el era făcut scrum și restul în ruine.[2] Din cît se vede, firma De Bry a reușit să scape de acolo la timp, cu majoritatea utilajului, de vreme ce a început să publice din nou în Frankfurt foarte curînd, însă perioada sa de la Oppenheim se pare că s-a

[2] Green, *Elizabeth of Bohemia*, p. 296.



Fig. 17. Julius Guglielmus Zincgreff,
Emblematum Ethico-Politicorum Centuria.

sfîrșit brusc — cu puțină vreme înainte de a publica, în 1620, *Hortus Palatinus*, care a fost pus în circulație la Frankfurt, nu la Oppenheim. Și volumul din seria operelor lui Fludd, tipărit de De Bry în 1621, a fost publicat la Frankfurt. Schimbarea de loc a publicării seriei lui Fludd de la Oppenheim la Frankfurt, pe care ai putea s-o neglijezi ca pe un simplu detaliu bibliografic, ne apare acum ca încărcată de tragedie.

Emblemele „etico-politice“ ale lui Zincgreff din 1619 conțin o declarație de sprijin moral și politic pentru Electorul palatin. Una dintre embleme

îi arată pe israeliți în timpul călătoriei lor către Țara Făgăduinței, purtînd Chivotul Legii (fig. 18 d), desigur o aluzie la călătoria spre Praga în 1619, pentru ca Frederic să-și asume coroana boemiană. Că toate aceste embleme erau strîns legate de Frederic poate fi dovedit (deși nu este loc pentru a face aceasta în amănunt aici) cu ajutorul satirelor împotriva Prințului palatin după căderea lui, satire care alegeau anumite obiecte din aceste embleme, îndeosebi pînza de păianjen și stupul de albine, și le asociau în mod sarcastic, în caricaturile lor, cu Frederic.[3] Firma De Bry, care publicase aceste embleme, și Merian, gravorul, ar fi fost fără îndoială considerați primejdioși de către trupele invadatoare.

Prin urmare, cînd, în anii pînă în 1619, De Bry scotea atît de energic din tipografia lui din Oppenheim strălucitor ilustratele volume ale filozofilor rozicrucieni, Fludd și Maier, el sprijinea o cauză în care credea și din atașament pentru care își mutase firma pe teritoriul Palatinatului.

Tipografii și editorii erau adesea în acele vremuri centre ale unor obscure mișcări religioase. Știm că marele tipograf de la Anvers, Christopher Platin, era în secret membru al unei Familii a Iubirii[4], o sectă care credea în evitarea declarațiilor doctrinare și în concentrarea asupra interpretărilor mistice și alegorice ale textelor biblice. Tipograful Wechel de la Frankfurt a apelat la Philip Sidney și la prietenii acestuia după Masacrul din noaptea Sfîntului Bartolomeu, în 1572.[5] Un alt tipograf frankfurtez, care se numea tot Wechel, îl adăpostise pe Giordano Bruno și în 1590–1591 a tipărit lungile poeme latine ale lui Bruno[6], iar în 1591 a retipărit *Monada hieroglyphica* a lui John Dee[7]. Datorită lungii sale asocieri de familie și profesionale cu Frankfurtul, este probabil ca Johann Theodore De Bry să fi avut foarte multe cunoștințe despre adînci curente de gîndire evoluînd și amestecîndu-se în marele centru internațional al comerțului de carte.

Perioada de la Oppenheim a firmei De Bry coincide cu timpul cînd politica Palatinatului urca spre apogeul ei, cînd strălucitele alianțe care păreau să consolideze poziția Electorului palatin — și în special căsătoria sa — dădeau

---

[3] De comparat, de pildă, emblemele lui Zincgreff în care pînza de păianjen este simbolul unui monarh prudent (emblemele XXV, XXVII), iar stupul de albine simbol al unui monarh binefăcător (emblema C), cu acele caricaturi care îl arată pe Frederic ca un leu nimicit de un păianjen (Spinola) sau pe Frederic într-un stup de albine (Beller, *Caricaturi ale „Regelui de-o iarnă“*, fig. III, IV).

[4] H. De la Fontaine Vervey, „Trois hérésiarques dans les Pays-Bas du XVI-e siècle“, *Bibliothèque d'humanisme et Renaissance*, XVI (1954), pp. 312–330; B. Rekers, *Benito Arias Montano*, 1960; J. A. V. Dorsten, *The Radical Arts*, Leiden, 1970, pp. 26 și urm.

[5] Howell, *Sir Philip Sidney*, p. 142.

[6] Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, pp. 318, 320, 325.

[7] Josten, *Translation of Dee's „Monas“*, Ambix, XII (1964), p. 96.

Fig. 18. a), b), c) Leul Palatin păzind castelul din Heildelberg; d) Norul în formă de Y conducîndu-i pe israeliți. *Emblematum Ethico-Politicorum Centuria.*

speranțe pentru un succes al întregii politici palatine și antihabsburgice, ceea ce a atras sprijinul a numeroase elemente liberale europene de tot felul.

Autorii rozicrucieni publicați de De Bry reprezintă două țări către care era orientată politica Palatinatului, Anglia și Boemia. Robert Fludd era englez, un medic paracelsian practicînd în Londra, iar filozofia lui cobora în linie directă din Magia și Cabala renascentiste[8], cu adăugarea alchimiei paracelsiste și cu puternice influențe provenind de la John Dee.[9] În vreme ce Michael Maier, și el medic paracelsian, reprezenta atmosfera din Praga

---

[8] Am dat oarecare date despre filozofia lui Fludd în relație cu tradiția renascentistă a Magiei și a Cabalei în *Giordano Bruno*, ilustrînd-o cu diagrame ale lui Fludd.

[9] Cu privire la Dee și Fludd asupra subiectelor matematice sau „vitruviene“, vezi scrierea mea *Theatre of the World*, 1969, pp. 20–59; despre Fludd și Paracelsus vezi Allen Debus, *The English Paracelsian*, Londra, 1965, *passim*, și numeroase articole.

de la Curtea lui Rudolf al II-lea; Maier fusese medicul și confidentul lui Rudolf[10]. Concepția lui Maier nu putea fi decît naturală în Curtea pragheză a lui Rudolf al II-lea, cu tendințele ei magico-științifice, cu cabalismul și paracelsianismul ei — totul contribuind la o atitudine religioasă mai liberală decît cea impusă la Praga de succesorii săi. Faptul că Maier era luteran și că asta nu-l împiedica să fie medicul unui împărat catolic este, în sine, o indicație a concepțiilor liberale ale lui Rudolf. Filozofia lui Robert Fludd putea să reprezinte o linie de atracție, provenind din Anglia, în timp ce Michael Maier continua tradițiile Pragăi lui Rudolf, care ar fi fost inteligibile în Boemia. Acestea au fost cele două fire pe care Christian de Anhalt a încercat să le împletească prin căsătoria Electorului palatin cu o prințesă engleză și prin faptul că l-a înfățișat în Boemia ca pe un rege acceptabil al acesteia.

Marea cantitate de material cuprinsă în tomurile lui Fludd despre *Istoria Macrocosmosului și a Microcosmosului* reprezintă de bună seamă bogata activitate anterioară, adunată acum și publicată simultan. Același lucru se aplică numeroaselor lucrări ale lui Michael Maier, publicate în succesiune rapidă în numai acești trei ani, fie de De Bry la Oppenheim, fie de firma lui Luca Jennis, din Strasbourg, care era strîns asociată cu firma lui De Bry.[11] Toate acestea nu puteau fi scrise atît de rapid și multe trebuie să reprezinte redactări anterioare, scrise poate în timp ce Rudolf mai trăia și Maier se afla încă la Curtea sa. Acești tipografi erau porniți să publice rapid mari cantități de material scris de cei doi autori și lucrul acesta reprezintă fără îndoială o politică deliberată — de a publica în grabă material favorabil mișcării din Palatinat. Considerabile sume de bani trebuie să fi fost disponibile pentru a subvenționa aceste publicații, care sînt ilustrate cu adevărată risipă.

Calea normală de a încerca să intri în legătură cu Frații R. C., după citirea manifestelor, era aceea de a publica ceva care să le fie adresat sau care să exprime admirație pentru ei. Acestor apeluri nu li s-a dat nici un răspuns; Frații R. C. n-au replicat nici admiratorilor, nici criticilor. Rozicruciana „tăcere după zarvă", retragerea în invizibilitate după puternicul sunet de trompetă al manifestelor este tema scrierii lui Michael Maier *Silentium post clamores* [*Tăcere după zgomot*].

Robert Fludd și-a început cariera de rozicrucian în felul obișnuit, cu alte cuvinte a publicat două scrieri în care își arăta admirația față de Frații R. C. și scopurile lor, așa cum sînt ele exprimate în manifeste. Cele două

---

[10] Despre viața lui Michael Maier, vezi J. B. Craven, *Count Michael Maier*, Kirkwall, 1910.

[11] Mama lui Luca Jennis s-a căsătorit a doua oară cu J. Israel De Bry, frate al lui Johann Theodore; vezi W. K. Zülch, *Frankfurter Kunstler*, Frankfurt, 1935, „Jennis, Luca".

opuscule, amîndouă în latină, pe care Fludd le-a publicat în perioada timpurie, cînd încerca să intre în legătură cu Frații R. C., sînt, primul, *Succintă apologie pentru Fraternitatea Crucii cu trandafiri, spălînd ca un puhoi* (un calambur legat de numele său, Fludd [*Flood*] „puhoi, potop") *petele de bănuială și de infamie cu care a fost stropită*[12], la care ne vom referi de aici înainte pe scurt numind-o *Apologia*; și a doua, *Tratatul apologetic în sprijinul Societății Crucii cu trandafiri*[13], pe care îl vom numi pe viitor *Tractatus*. Cele două cărți au fost publicate de Godfrey Basson, la Leiden, în 1616 și 1617.

Godfrey Basson era fiul lui Thomas Basson, un englez stabilit la Leiden ca tipograf și editor.[14] Thomas, care fusese un protejat al contelui de Leicester, era interesat de manifestările oculte. El a publicat în 1597 *Thamus* al lui Alexander Dicson, discipolul lui Giordano Bruno, carte care este o artă magică a memoriei imitată după Bruno.[15]

Apologia lui Fludd începe cu un ton de invocare a tradiției vechii înțelepciuni și a vechilor theologi (*prisci theologi*), în special a lui „Mercurius Trismegistus"[16], despre care se afirmă că este o foarte importantă autoritate pentru acest tip de înțelepciune, atît în *Cuvîntările* sale (adică în *Corpus Hermeticus*) cît și în *Tabla de smarald*, acea scurtă formulare a filozofiei hermetice atît de venerată de alchimiști. Astfel Fludd se apropie de Frații R. C. ca un adept al filozofiei „egiptene", filozofia hermetică a presupusului preot egiptean Hermes Trismegistus.

Apoi povestește cum faima *Famei* Societății Crucii cu trandafiri a străbătut Europa și a ajuns la urechile sale.[17] Fludd nu numai că citise cele două manifeste, *Fama* și *Confessio*, dar avea cunoștință și de atacul lui Libavius împotriva lor. Libavius, spune Fludd, i-a atacat virulent pe Frații R. C. și, într-un loc, chiar îi acuzase de opoziție politică și de răzvrătire: *„Nam uno loco fratres in seditionis suspicionem adduxit."*[18] Consider că se referă la felul în care Libavius analizează acele pasaje din manifeste privitoare la Imperiu și în care vede planuri de rebeliune. Fludd respinge critica lui Libavius și aprobă manifestele. Frații R. C., susține el, sînt creștini adevărați. Ei nu au planuri malefice, fie ele magice ori sedițioase. Dacă ar fi fost oameni

---

[12] R. de Fluctibus (i. e. Robert Fludd), *Apologia Compendiaria Fraternitatem de Rosea Cruce suspicionis & infamia maculis aspersam, veritatis quasi Fluctibus abluens & abstergens*, Leiden (Godfrey Basson), 1616.

[13] R. de Fluctibus, *Tractatus Apologeticus Integritatem Societatis de Rosea Cruce*, Leiden (Godfrey Basson), 1617.

[14] Vezi J. A. Van Dorsten, *Thomas Basson*, Leiden, 1961.

[15] Yates, *The Art of Memory*, p. 285.

[16] *Apologia*, pp. 1 și urm.

[17] *Ibid.*, p. 6.

[18] *Ibid.*, p. 7.

răi, nu și-ar fi proclamat atît de sonor mesajul. Ca și luteranii și calviniștii, sînt împotriva Papei, dar prin aceasta nu sînt eretici. Poate că acești Frați sînt cu adevărat luminați de Dumnezeu. Fludd îi roagă cu toată seriozitatea să-l primească în comunitatea lor.

Tractatus din anul următor se deschidea cu aceeași prefață ca *Apologia*, dar relua cu argumente noi apărarea „magiei celei bune". Există feluri de magie bune și feluri rele, dar numai dacă felul cel bun este eliminat sau condamnat „dăm la o parte întreaga filozofie naturală".[19] Magii sînt experți în matematici, spune Fludd, și dă aici lista uzuală a monumentelor magico-mecanice, începînd cu porumbița de lemn a lui Archytas și continuînd cu înfăptuirile miraculoase ale lui Roger Bacon, Albertus Magnus și alții[20] (de comparat lista acestor lucrări miraculoase cu cele date de Agrippa, Dee, și de fapt cam toți autorii de scrieri despre mecanică în stadiul ei magic[21]). Frații R. C., continuă Fludd, se folosesc numai de feluri bune de magie, matematică și mecanică, precum și magia Cabalei, care te învață cum să invoci sfintele nume ale îngerilor. Magia, Cabala și Astrologia, așa cum sînt ele studiate de Frații R. C., sînt în același timp științifice și sacre.

Fludd trece apoi în revistă artele și științele, stăruind asupra faptului că au nevoie să fie îmbunătățite. După el, filozofia naturală, alchimia, medicina au, toate, scăderi, precum și cele mai importante științe dintre toate, cele matematice. Din cîte crede Fludd, rozicruciana *Fama* a dat un impuls ameliorării lor. Pare să fi deslușit acest sens în misterioasa peșteră geometrică, precum și în alte dispozitive ciudate ale *Famei*; acestea reprezintă, socotește el, științele matematice, asupra căror îmbunătățire *Fama* insistă în programul ei de reformă.[22]

În lista artelor matematice, Fludd include geometria, muzica, arta militară, aritmetica, algebra, optica; toate au nevoie de îndreptări și de reforme. Sîntem aici în atmosfera prefeței lui Dee la Euclid, cu trecerea în revistă a artelor matematice a căror listă o alcătuise Vitruvius și dintre care principala este arhitectura. Într-o altă lucrare am examinat influența asupra lui Fludd a prefeței lui Dee.[23] În *Tractatus* Fludd pare a-și fi însușit părerea că lucrul pe care Frații R. C. îl doresc și asupra căruia insistă în manifestele lor este tocmai un astfel de program de reformare a artelor matematice; ceea ce revine la a spune că manifestele R. C. sînt influențate de Dee, că mișcarea lor magică este de tipul matematic și științific propus de Dee. În lumina

---

[19] *Ibid.*, p. 22. Pentru o discuție folositoare asupra gîndirii din *Tractatus*, vezi Allen Debus, „Mathematics and Nature in the Chemical Texts of the Renaissance", *Ambix*, XV (1968).

[20] *Tractatus*, p. 24.

[21] Vezi *Giordano Bruno*, pp. 147–149; *Theatre of the World*, p. 30.

[22] *Tractatus*, pp. 102 și urm.

[23] *Theatre of the World*, pp. 42 și urm.

faptelor care au fost descoperite cu privire la influența *Monadei hieroglyphice* a lui Dee asupra manifestelor și asupra *Cununiei Chimice*, supozițiile lui Fludd par să fie corecte. Continuînd trecerea în revistă a subiectelor care trebuie reformate, Fludd mai enumeră etica, economia, politica, jurisprudența, teologia, care se cad toate incluse în schema reformei. După care trece la profeție și la invocarea Sfîntului Spirit și a îngerilor[24], ca foarte necesare pentru mișcare, și sfîrșește cu aluzii la admirabilele puteri oculte ale muzicii.

În încheiere, ca și în manifestul din anul precedent, Fludd se adresează Fraților rozicrucieni și îi roagă să-l primească și pe el drept colaborator.

Pledoaria lui Fludd în favoarea reformării științelor are o rezonanță baconiană și poate să fie influențată în parte de *Progresul științelor*. Dar accentul pe care îl pune pe matematici și invocarea îngerilor amintește mai mult de Dee și se pare că ceea ce Fludd recunoștea în manifestele rozicruciene era tipul lui Dee de program intelectual.

Cîțiva ani mai tîrziu, în timp ce se apăra de niște atacuri, în Anglia, din partea unor adversari care îl acuzau că este „rozicrucian" pentru felul în care luase apărarea „acestor învățați și vestiți Teozofiști și Filozofi" care își spun „Fraternitate a Crucii cu trandafiri", Fludd spune că n-a primit nici un răspuns din partea Fraților R. C., deși este convins că ceea ce ei propun ca „Pansofia sau cunoașterea universală a naturii" seamănă fără îndoială cu propria sa filozofie.[25] Aceasta era situația obișnuită atunci cînd cineva făcea cercetări asupra problemelor ridicate de manifestele rozicruciene: nu primea niciodată nici un răspuns, după sunetele de trîmbiță urma întotdeauna tăcere. Deși Fludd pare să creadă aici că Frații R. C. există cu adevărat, admite totuși că n-a văzut niciodată vreunul.

În cazul lui Fludd se pare că totuși ceva s-a petrecut drept replică la *Apologia* și la *Tractatus*. Se pare că a fost invitat să-și publice cărțile în Palatinat, la firma De Bry. Ceea ce poate să însemne că faptul că îi apărase pe Frații R. C. împotriva lui Libavius a fost recunoscut ca o dovadă a sprijinului pe care îl aducea politicii Palatinatului.

Atunci cînd, mai tîrziu, se apăra de învinuirea că ar fi fost nevoit să-și publice cărțile „dincolo de mare", căci magia din ele împiedica publicarea lor în Anglia, Fludd citează o scrisoare adresată lui de un savant german, în care se afirmă că tipograful (adică De Bry), înainte de a publica volumul, l-a arătat unor oameni învățați, printre care și cîțiva iezuiți, care l-au admirat cu toții și l-au recomandat spre publicare, cu rezerva că iezuiții nu erau de acord cu secțiunile consacrate geomanciei și doreau ca ele să fie

---

[24] *Tractatus*, p. 146.

[25] Vezi C. H. Josten, „Robert Fludd's *Philosophical Key* and his Alchemical Experiment on Wheat", *Ambix*, XII (1963), p. 12; cf. *Teatre of the World*, p. 68.

omise.[26] Totuși, în chip evident, ele au rămas. Fludd este convins că volumele sale nu sînt dezagreabile nici calviniștilor, printre care trăiește tipograful său, nici luteranilor, „care sînt vecinii lor nemijlociți", nici măcar papistașilor, care le aprobaseră; nu menționează însă faptul că, după propria lui mărturie, acordul iezuiților nu era deplin.

Primul volum din seria celor publicate de Fludd la Oppenheim în 1617 sub titlul *Istoria macrocosmosului* îi este închinat lui Iacob I, printr-o dedicație impresionantă în care regele Iacob este salutat drept „Ter Maximus". „De Trei ori Cel Mai Mare", epitetul rezervat lui Hermes Trismegistul, și drept cel mai puternic și cel mai înțelept principe din lume. Semnificația acestei dedicații apare evidentă acum, cînd înțelegem mai bine tîlcul publicării cărților lui Fludd la Oppenheim. Fludd și editorul său palatin își asumau interesele lui Iacob într-o operă publicată pe teritoriile ginerelui său. Ei îl implicau pe acest foarte puternic principe în filozofia lor, atribuindu-i un rol hermetic. Dacă această carte a circulat mult în Germania, sau în Boemia, ea va fi confirmat impresia, ori iluzia, că mișcările de gîndire din Palatinat aveau aprobarea regelui Iacob.

Putem acum de asemenea să vedem mai bine situația din perspectiva lui Iacob. Ginerele său și totodată sfetnicii și prietenii lui încercau nu numai să-l implice într-o linie politică de acțiune cu care el nu era de acord — politica activistă care deschisese calea către tentativa boemiană. Ei încercau deopotrivă să-l implice într-o filozofie pe care regele Angliei n-o aproba. Iacob era înfricoșat de tot ceea ce avea iz de magie; aceasta era cea mai profund instalată dintre nevrozele sale. Nu-l agrease pe Dee, nu voise să-l primească[27], și chiar l-a condamnat la o anumită formă de exil. Iar acum, pe domeniile ginerelui său se publică o imensă operă în genul filozofiei hermetice a lui Dee, dedicată lui și năzuind prin această dedicare să-l implice într-un asemenea punct de vedere sau măcar să lase impresia că îi este favorabil. Astfel că nu e de mirare că al doilea volum al *Istoriei macrocosmosului și a Microcosmosului* nu i-a mai fost dedicat lui Iacob și că Fludd a întîmpinat în Anglia obscure dificultăți în publicarea scrierilor sale.[28]

Atunci cînd a răspuns acuzațiilor că a trebuit să-și publice operele dincolo de mare pentru că se afla în ele magie interzisă, Fludd a declarat că motivul său de a publica în străinătate era acela că firma De Bry îi oferea ilustrații de mult mai bună calitate decît ar fi fost cu putință în Anglia.[29] Ilustrațiile înfățișează în formă vizibilă „hieroglifele" complexe ale filozofiei lui Fludd. Gravorii i-au urmat cu precizie instrucțiunile, cum va putea să-și dea seama

---

[26] „A Philosophical Key", citat în *Theatre of the World*, p. 67.
[27] French, *John Dee*, p. 10.
[28] Vezi cărțile mele *Art of Memory*, pp. 323–324; *Theatre of the World*, pp. 65–72.
[29] *Dr. Fludd's Answer unto M. Foster*, 1631, p. 1; cf. *Art of Memory*, p. 324.

oricine studiază cu atenție textul lui Fludd în relație cu ilustrațiile. Constantul du-te-vino de mesageri între Londra și Palatinat, care menținea legătura cu prințesa engleză de la Heidelberg, trebuie să fi facilitat mult activitatea unui editor în publicarea de materiale manuscrise provenind din Anglia.

Utriusque Cosmi Historia[30], sau *Istoria celor Două Lumi* — Marea Lume a Macrocosmosului și Mica Lume a Omului, Microcosmosul — reprezintă încercarea de a expune complet și cît mai limpede filozofia bazată pe planul armonios al cosmosului și pe armoniile corespunzătoare din om. Gravurile sînt de mare ajutor în prezentarea acestor scheme cosmice. Fundamental vorbind, schema lui Fludd este aceeași cu cea propusă la începutul Renașterii, cînd Pico della Mirandola a însumat reînvierea Cabalei evreiești cu reînvierea filozofiei hermetice, încurajat de folosirea de către Ficino a recent descoperitelor texte hermetice. Volumele lui Fludd sînt pline de citate din textele hermetice în traducerea latină a lui Ficino, iar „Mercurius Trismegistus", presupusul autor egiptean al acestor texte, este autoritatea pe care Fludd o respectă cel mai mult și pe care o reconciliază cu autoritatea biblică cu ajutorul unei interpretări cabalistice a *Genezei*. Schema cosmică rezultată este una în care Iehova, prezentat sub forma Numelui lui Dumnezeu în ebraică, încununat de slavă, domnește asupra unor scheme de cercuri concentrice alcătuite din îngeri, stele, elemente, cu omul în centru. Toate sînt legate între ele prin conexiuni astrale, iar strînsele analogii între armoniile macrocosmice și cele microcosmice sînt făcute și mai strînse decît erau pe vremea lui Pico și a lui Ficino datorită influenței lui Paracelsus, care adusese mai multă precizie în aceste corespondențe cu ajutorul teoriilor sale medico-astrale.

Al doilea volum al lui Fludd, asupra microcosmosului, include o secțiune importantă privitoare la ceea ce el numește „istoria tehnică", adică o expunere generală a artelor și a științelor folosite de om. Artele se bazează pe natură care, la rîndul ei, se întemeiază pe număr. Cum am arătat în *Teatrul lumii*, secțiunea lui Fludd asupra tehnologiei urmează îndeaproape prefața matematică a lui Dee la Euclid, în care Dee reclama cu energie cultivarea științelor matematice, pe care le grupa, ca și Vitruviu în tratatul său despre arhitectură, în subordinea arhitecturii, considerată regină a științelor matematice.

Istoria celor Două Lumi a lui Fludd este, în general, o prezentare a Magiei și a Cabalei din Renaștere, cu adăugarea Alchimiei așa cum fusese dezvoltată aceasta de Paracelsus și a contribuțiilor lui John Dee la această tradiție. Dacă manifestele rozicruciene sînt interpretate ca o ficțiune prin mijlocirea căreia

[30] Robert Fludd, *Utriusque Cosmi Historia, Tomus primus, De Macrocosmi Historia*, (Johann Theodore De Bry) Oppenheim, 1617, 1618; *Tomus secundus, De Microcosmi Historia*, (Johann Theodore De Bry) Oppenheim, 1619.

se propune o pledoarie pentru reformă bazată pe noi dezvoltări ale Magiei, Cabalei și Alchimiei introduse de Paracelsus și John Dee, atunci se poate lesne vedea că filozofia lui Fludd era într-adevăr o filozofie „rozicruciană", o filozofie a Renașterii adusă la zi, și deci pe bună dreptate salutată ca atare prin publicarea ei în Palatinat.

Studiul culturii Palatinatului sub Frederic al V-lea trebuie să cuprindă, ca pe unul dintre cei mai de seamă reprezentanți ai ei, pe Salomon de Caus, cel care a proiectat *Hortus Palatinus*, ingeniosul arhitect și mecanic: el a imaginat minunile magico-mecanice care au contribuit să confere castelului din Heidelberg o aură de mister. De Caus lucra inspirat de concepția despre armonia lumii, cum se vădește din interesul său intens pentru muzică și orgi, combinat cu puternicul vitruvianism din care a evoluat mecanica lui, așa cum rezultă din *Les raisons des forces mouvantes*. Cu excepția lui *Hortus Palatinus*, scrierile lui De Caus nu au fost publicate de editorul palatin, însă excepția este una importantă dacă ne gîndim că, prin *Hortus Palatinus*, publicat de De Bry cu gravuri de Merian, De Caus pătrunde în cercul acela închis. Ca tehnician practicant și ca arhitect vitruvian de grădini, De Caus, lucrînd pentru Curtea din Heidelberg, a creat decorul armonios potrivit specificului culturii palatine.

Michael Maier s-a născut la Rindsberg, în Holstein în 1566. A devenit doctor în medicină și a trăit la Rostock, apoi la Praga, unde a fost medic al lui Rudolf al II-lea, așa cum deja am arătat. Cîndva după moartea lui Rudolf, în 1612, Maier a vizitat Anglia, unde a intrat aproape sigur în legătură cu Robert Fludd, deși nu știm exact nici cînd, nici în ce anume împrejurări. Prima sa publicație, *Arcana arcanissima* [*Cele mai tăinuite taine*], era dedicată medicului englez Sir William Paddy, care era prieten cu Fludd. Din unele mențiuni făcute în cărțile lui de mai tîrziu rezultă că a cunoscut și alți englezi, ca de pildă pe Francis Anthony, alchimistul, și pe Sir Thomas Smith.

Maier era ceva mai în vîrstă decît Fludd, care s-a născut în 1574, iar prima parte a vieții sale, petrecută în atmosfera de la Praga din vremea lui Rudolf al II-lea, pare să aibă prea puțină legătură cu aceea a englezului Fludd, născut într-un sat liniștit din Kent, Bearsteed, și înmormîntat tot acolo, în 1637. Ce să fi avut comun oare germanul afiliat cercurilor imperiale, cufundat în curentele confuze de la curtea lui Rudolf al II-lea și, la sfîrșitul vieții, surprins de Războiul de treizeci de ani (Maier a dispărut la Magdeburg în 1622, în timp ce orașul era ocupat) și medicul filozof englez? Și totuși existau fără îndoială strînse legături între cei doi, iar Fludd și Maier aparțin împreună filozofilor „rozicrucieni", scriitori care au publicat lucrări în apărarea Fraților R. C., deși amîndoi declară categoric că ei, personal, nu făceau parte din Fraternitate, ceea ce era, firește, atitudinea obișnuită a celor care scriau despre mistificarea rozicruciană.

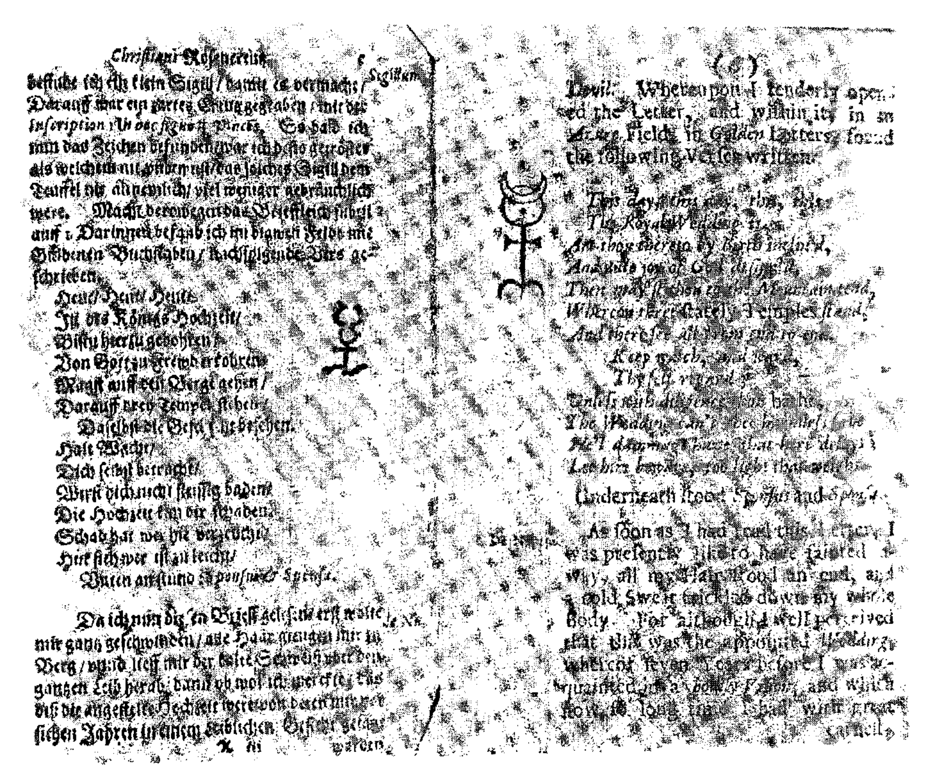


Fig. 19. a) Pagină din *Chymische Hochzeit Christiani Rozencreutz*, înfățișînd semnul monadei lui John Dee; b) Pagină din *The Hermeticke Romance or the Chymical Wedding*, înfățișînd semnul monadei lui Dee.

Punctele evidente de contact între cei doi sînt acelea că amîndoi erau medici paracelsieni și amîndoi au publicat la Johann Theodore De Bry la Oppenheim. Se credea într-o vreme că Maier este cel care l-a introdus pe Fludd în lumea rozicruciană; în ultimul timp a fost avansată ideea că lucrurile s-au petrecut invers și că Fludd este cel care l-a influențat pe Maier. În trecut, toate teoriile de acest fel n-au luat, firește, în considerație, ca pe un factor al problemei, situația istorică din Palatinat. Dacă Maier l-a cunoscut pe Fludd și a vizitat destul de des Anglia, nu putem oare presupune că făcea aceasta, ca mulți alții, pentru că spera consecințe importante de la căsătoria Electorului palatin cu fiica lui Iacob I, și participa la secretul unei anume legături între propaganda rozicruciană și afacerile politice ale „Leului Palatin"?

După moartea lui Rudolf, Maier a ajuns medicul lui Mauriciu, landgraful de Hessen. În felul acesta intra în relații cu un principe german foarte apropiat de cercul Electorului palatin, care avea puternice simpatii pentru Anglia, care era influențat de misticismul alchimic și în al cărui oraș, Cassel, fuseseră pentru întîia oară publicate manifestele rozicruciene. Poziția lui

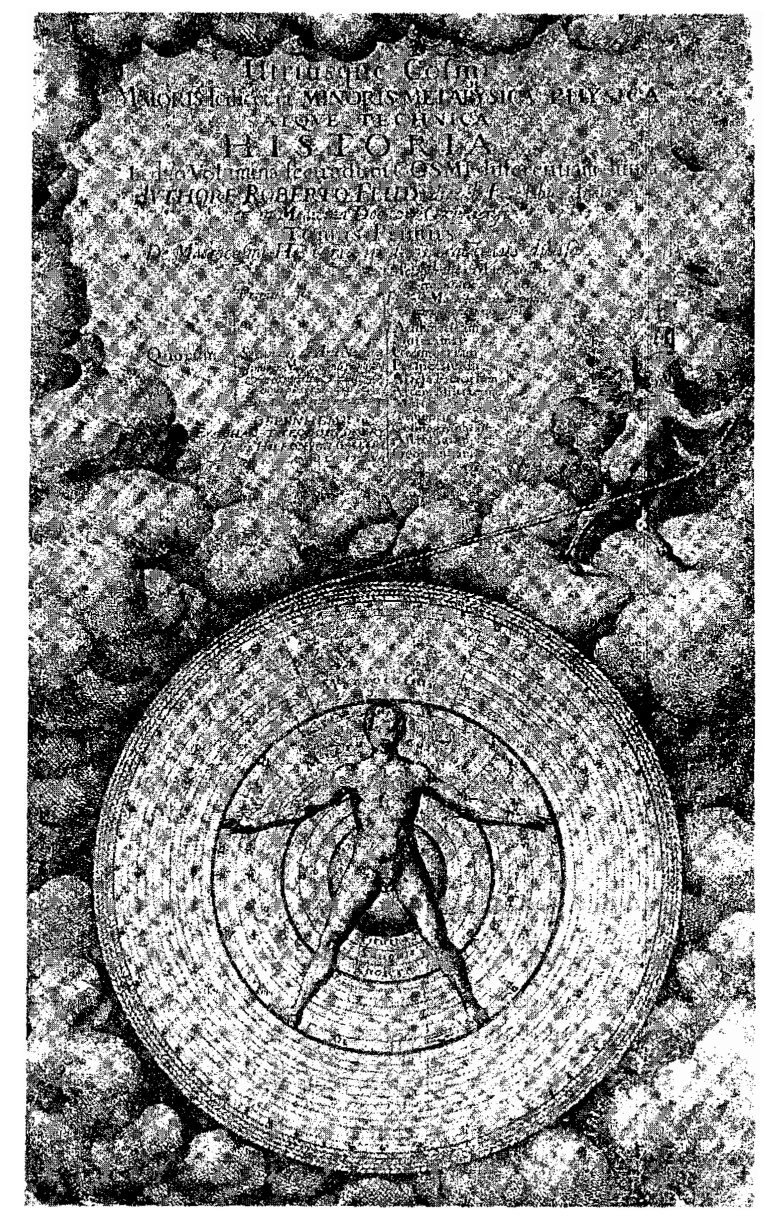


Fig. 20. Robert Fludd, *Utriusque Cosmi Historia.*

Maier pe lîngă landgraful de Hessen nu l-a împiedicat să facă dese călătorii. În 1618 declară în una dintre prefețele sale că se află în Frankfurt în drumul său de la Londra la Praga. Ca unul care cunoștea și Londra, și Praga, Maier poate foarte bine să fi fost folosit de Christian de Anhalt pentru pregătirea marii aventuri boemiene.

Și, în fapt, există documente incontestabile ale unei legături între Maier și Anhalt. În 1618, De Bry a publicat la Oppenheim o carte a lui Maier care îi este dedicată lui Christian, prinț de Anhalt. Cartea este *Viatorium, hoc est de Montes Planetarum Septem* [*Îndrumar, adică Despre Munții celor șapte Planete*]. Pe pagina de titlu (fig. 21) vedem gravată fața blîndă și visătoare a lui Michael Maier, însoțită de șapte figuri reprezentînd planetele. Cartea este o formulare caracteristică a misticismului alchimic al lui Maier, pe care îi place să-l înfățișeze în manieră mitologică, ascuns în născocirile poeților. Tema cărții, astfel travestită, este căutarea după *materia philosophica*, adevărul ascuns în taina naturii, ținîndu-te strîns, ca Teseu, de firul Ariadnei, care te va scoate din labirint. Studiul lui Maier ar trebui început cu *Viatorium*, a cărui dedicație către Anhalt îl plasează imediat, pe el și alchimia lui spirituală, în cercul celui mai important dintre sfetnicii Electorului palatin.

În același an 1618, la Oppenheim era publicată, tot de firma De Bry, o altă carte a lui Maier, și aceasta cu o pagină de titlu splendid gravată. Era *Atalanta fugiens* [*Atalanta fugind*], o carte care a ajuns foarte căutată din cauza felului admirabil în care era ilustrat enigmaticul ei text. Gravorul era aproape cu siguranță Matthieu Merian, deși gravurile nu sînt semnate.

Atalanta fugiens este o carte de embleme însoțite de comentarii filozofice. Atalanta, pe pagina de titlu (fig. 22), supusă unor ispite care s-o abată de la cursa către adevărul spiritual, moral și științific, dă alchimistului spiritual o lecție de perseverență și de puritate a intențiilor. Prin emblemele cărții, Maier propune o foarte subtilă filozofie religioasă și alchimică: fiecare emblemă are un mod de expresie nu numai figurativ, ci și muzical.[31]

Una dintre cele mai frapante embleme arată un filozof care, ținînd un felinar, urmărește cu grijă urmele lăsate de pașii Naturii (fig. 23). Lucrul acesta aduce cumva aminte de prefața dedicată de Giordano Bruno lui Rudolf al II-lea pe cînd Bruno se afla la Praga, în 1588, în care repetă tema sa favorită, și anume că trebuie să studiem vestigiile sau urmele de pași ale Naturii, care strigă de pretutindeni ca să fie auzită.[32] Maier, deși un fidel creștin luteran (Fludd era un fidel anglican), poate să fi avut în minte o asemenea idee atunci cînd, în acești ani de aprigă controversă religioasă, tocmai

---

[31] Despre muzica din *Atalanta fugiens* vezi John Read, *Prelude to Chemistry*, Londra, 1936, pp. 213–254, 281–289.

[32] G. Bruno, *Articuli adversus mathematicos*, Praga, 1588, prefață; cf. *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, pp. 314–315.

înainte de izbucnirea Războiului de treizeci de ani, face cunoscute atitudinile sale religioase și filozofice printr-un simbolism alchimic.

O altă emblemă din *Atalanta fugiens* înfățișează un filozof care măsoară cu compasul o figură geometrică (fig. 24 a). Comentariul la această emblemă este intitulat *Monas sau Unitatea.* El a fost comparat de un editor recent al cărții lui Maier[33] cu *Monada hieroglyphică* a lui John Dee. Și iată că, din nou, regăsim *Monada* lui Dee în inima misterului rozicrucian, pusă, ca într-o firidă, printre emblemele lui Maier. Probabil că Maier a suferit influența lui Dee în Boemia.

Nu poate încăpea îndoială că specia de alchimie a cărei abstrasă expresie figurativă sînt emblemele lui Maier este specia pe care Libavius o dezaproba, alchimia manifestelor rozicruciene și a *Monadei* lui Dee. Dacă cineva privește cu atenție o emblemă ca aceea în care filozoful este pe punctul să lovească cu sabia un ou (fig. 24 b), poate să recunoască oul care simbolizează universul[34] în *Monas hieroglyphica* (fig. 10 a) și focul, simbolizat în *Monas* prin semnul Berbecului și exprimînd procese alchimice. Aruncînd din nou o privire asupra *Alchimistului* lui Khunrath, inspirat din specia de alchimie a lui Dee, putem constata că perspectiva în emblema lui Maier, care se întinde în spatele oului, este comparabilă cu perspectiva din imaginea lui Khunrath. Cred că perspectiva aceasta simbolizează arhitectura și subiectele matematice aliate cu ea. Dacă ne amintim că Maier furnizează muzica pentru a acompania emblema „oului“, ne dăm seama că emblema conține toate elementele însumate în *Monas hieroglyphica.* Sînt cu totul incapabilă să înțeleg toate acestea, nici cum ar fi posibil să rezolvi o problemă matematică în termenii acestei specii de alchimie. Dar sînt convinsă că implicații de asemenea natură sînt prezente în emblemele lui Maier, și că Maier a fost poate cel mai profund dintre „rozicrucieni“.

Deși Maier se exprimă îndeosebi prin embleme alchimice, în timp ce Fludd urmărește să construiască o formulare filozofică deplină, filozofiile lui au în comun influența lui Dee și o solidă bază hermetică. Atît unul cît și celălalt au un cult la fel de entuziast pentru Hermes Trismegistul și pentru adevărul hermetic „egiptean“. Orice altceva ar mai reprezenta, Fludd și Maier sînt în chip cert filozofi hermetici, reprezentînd un soi de Renaștere hermetică într-un moment în care impulsurile hermetice originare ale Renașterii

---

[33] Vezi H. M. E. De Jong, *„Atalanta Fugiens“ : Sources of an Alchemical Book of Emblems*, Leiden, 1969.

[34] Semnul „monas“ este înscris în conturul unui ou, pe pagina de titlu la *Monas Hieroglyphica* (fig. 10 a) și o diagramă a universului în formă de ou apare și în text. „Tăierea“ Monadei cu cuțite este în chip misterios descrisă în „Testament of John Dee“, publicat în Elias Ashmole, *Theatrum Chemicum Britannicum*, p. 334. Vezi mai jos, p. 214.



Fig. 21. Michael Maier, *Viatorium, hoc est de montibus planetarum.*

timpurii dispăreau pe alocuri. Isaac Casaubon a datat scrierile hermetice ca fiind postcreștine[35], și ca atare nu opera foarte vechiului preot egiptean Hermes Trismegistul. Scrierea în care Casaubon a datat *Hermetica* a fost dedicată lui Iacob I în 1614, o dedicație care pare să-l situeze pe regele Angliei în tabăra antihermetică și într-o lume foarte diferită de intensul pseudoegiptianism al lui Fludd și al lui Maier.

Este imposibil să discut aici în mod adecvat sau chiar numai să menționez toate scrierile lui Michael Maier publicate între 1614 și 1620. Remarcele care urmează reprezintă numai cîteva puncte extrase din acest vast și bogat material.

---

[35] Vezi *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, pp. 398–403.

Lusus serius [*Jocul serios*] a lui Maier a fost publicată la Oppenheim de Luca Jennis în 1616, care a republicat-o, tot la Oppenheim, în 1618. Prefața acestei cărți este aceea în care Maier declară că se află la Frankfurt, în drumul său de la Londra la Praga. Cei trei cărora le este dedicată

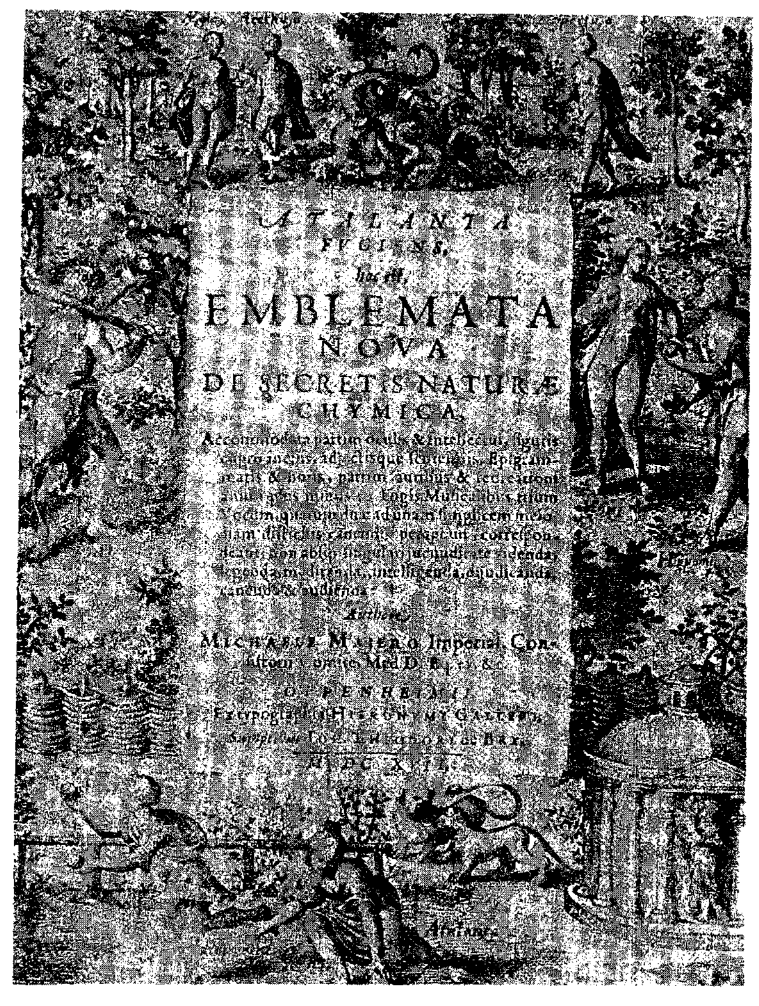

ATALANTA
FUGIENS,
hoc est,
EMBLEMATA
NOVA
DE SECRETIS NATURÆ
CHYMICA,
Accommodata partim oculis & intellectui, figuris [illegible]
[illegible]
Authore
MICHAELE MAIERO Imperial. Con-
sistorii [illegible] Med. D. [illegible]
OPPENHEIMII
[illegible]
M D C XVII.

Fig. 22. Michael Maier, *Atalanta fugiens*.

cartea sînt Francis Anthony, calificat ca un englez din Londra (un bine cunoscut medic paracelsian)[36], Jacob Mosanus, despre care spune că era un demnitar la Curtea landgrafului de Hessen, și Christian Rumphius, despre care

[36] Vezi Debus, *The English Paracelsians*, pp. 142–145.

afirmă că este medic al Electorului palatin al Rinului. Putem deduce după aceste nume care erau cercurile pe care le frecventa Maier, cercuri medicale paracelsiene în Londra și în Germania la Curțile landgrafului de Hessen și a Electorului palatin.

Lusus serius, sau jocul serios, este poate ceea ce Andreae ar fi putut califica drept un *ludibrium*. Este o simplă mică alegorie în care o vacă, o oaie și alte creaturi își susțin, fiecare, pretențiile de a fi importante, însă importanța supremă îi este acordată lui Hermes Trismegistul, după cuvîntarea sa, în care descrie rolul său de împăciuitor și de reconciliator și utilitatea activităților asupra cărora prezidează, activități care includ medicina și mecanica. La prima vedere istorioara aceasta este absolut neroadă. Trebuie să presupunem că, în cercurile pe care le frecventa Maier, ea avea un anume sens secret. Mai există o glumă hermetică scrisă de Maier, numită *Iocus severus* [*Gluma severă*], o alegorie asupra unor păsări de noapte, care a fost pentru întîia oară publicată cu multă vreme în urmă, în 1597, sub auspiciile bătrînului De Bry, la Frankfurt, și republicată tot la Frankfurt în 1616, cu o prefață adresată „tuturor Chimiștilor din Germania“ și conținînd aluzii la manifestele rozicruciene. Iată ceea ce leagă în chipul cel mai limpede felul lui Maier de a „glumi“ cu acela al manifestelor.

În *Symbola aurea*, publicată la Frankfurt de Luca Jennis în 1617, Maier exaltă sublimitatea „chymiei“, atotștiința lui Hermes, rege al Egiptului, și sacralitatea „Fecioarei“, adică a „Reginei Chimia“, și încheie cu un imn hermetic de regenerare. Ne aflăm în prezența unui intens misticism hermetic, care amintește foarte mult de felul în care Giordano Bruno folosea teme religioase hermetice, cu deosebirea, față de Bruno, că Maier folosește mai frecvent imagini alchimice. În *Symbola* se referă la Fraternitatea R. C. destul de mult, dar prea vag pentru a furniza informații precise.

Este posibil ca Maier să fi fost influențat atît de tradiția lui Bruno cît și de cea a lui Dee. Știm că Bruno declara că a întemeiat o sectă de „giordaniști“ printre luterani.[37] Maier era luteran; mișcarea lui religioasă intens hermetică poate, prin urmare, să fi inclus o anumită influență a lui Bruno, poate să fie o tentativă de a reforma religia în sens hermetic, infuzarea în religie a unei mai mari vitalități prin mijlocirea influențelor hermetice, ceva de felul pe care Bruno îl susținuse cu atîta ardoare. Pe de altă parte, puternicul aspect alchimic al mișcării lui Maier îl indică pe Dee ca fiind principala influență. Poate că în tipul de reformă promovat în Palatinat se amestecă influențe derivînd din tipul de tradiție Dee cu cele din tipul Bruno.

Atît *Silentium post clamores* [*Tăcerea după zarvă*] cît și *Themis aurea* [*Dreptatea de aur*], amîndouă scrise de Maier și amîndouă publicate de Luca

[37] Vezi *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, pp. 312–313.

Jennis la Frankfurt în 1617, respectiv 1618, reflectă rumoarea stîrnită de manifestele rozicruciene apărute în anii imediat anteriori. Menționîndu-i în aceste cărți pe Frații R. C. și preocupările lor, Maier atingea o temă care stîrnea cea mai vie curiozitate. El pare în același timp că oferă și că reține informații. În amîndouă scrierile afirmă că Fraternitatea R. C. există în realitate și nu este o pură mistificare, așa cum au susținut unii. Pe de altă parte, declară că nu este membru al Fraternității și că este o persoană prea umilă pentru a avea acces la niște ființe atît de sus-puse.

În *Silentium post clamores* Maier îi apără pe Frații R. C. de calomnii și încearcă să explice de ce ei nu dau nici un răspuns numeroaselor persoane care au încercat să intre în legătură cu ei. Maier spune că aceia care au scris *Fama* și *Confessio* și-au făcut datoria publicînd aceste manifeste și că preferă să pună capăt calomniei mai bine așa, tăcînd, decît continuînd să scrie. Se grăbește să adauge însă că nu-și închipuie că Societatea Rozicruciană are nevoie de insignifiantul lui patronaj. Membrii ei sînt integri și fideli, scopurile lor sînt bune, ei își ajung lor înșiși. Maier afirmă că Societatea Rozicruciană, precum și scopurile ei pioase și filantropice, se preocupă cu cercetarea naturii. Pînă acum Natura nu s-a revelat decît pe jumătate; ce mai lipsește este în special experimentul și cercetarea experimentală.[38] Această sugestie a unei influențe baconiene, poate o influență a însuși *Progresului științelor*, este importantă. O asemenea influență ar fi putut să ajungă în Germania în urma căsătoriei Electorului palatin și a contactelor cu Anglia, de felul celor pe care le sugerează mișcările lui Maier.

În *Themis aurea* (publicată în traducere engleză în 1652 și dedicată lui Elias Ashmole), Maier își propune să dezvăluie structura Societății Rozicruciene și legile ei. Din păcate, aceste legi sînt doar un compendiu a ceea ce se spune publicului despre Frații R. C. în *Fama*, și anume că aveau datoria să îngrijească de bolnavi, să se adune cu toții o dată pe an și altele. Și de data aceasta Maier stîrnește, prin făgăduința unei revelații, dar în același timp nu dezvăluie nimic. Totuși afirmă în chip hotărît că o astfel de societate există și oamenii care îi cunoșteau legăturile și știau în ce anume cercuri se mișcă vor fi fost în măsură să-i ghicească aluziile.

În următorul pasaj pare să aibă intenția de a revela locul de întîlnire al fraților R. C.[39]:

> Uneori am observat Case Olimpice nu departe de un rîu și am cunoscut un oraș despre care credem că se numește S. Spiritus — vreau să spun Helicon, sau

---

[38] *Silentium post clamores*, pp. 11 și urm.: cf. Waite, *Brotherhood of the Rosy Cross*, p. 321.

[39] *Themis aurea, hoc est de legibus Fraternitatis R. C.*, Frankfurt, 1618, p. 143, cf. Waite, *ibid.*, p. 328.

Parnas, unde Pegas a făcut să țîșnească un izvor cu ape bogate, în care Diana se spăla, căruia Venus îi era slujitoare și Saturn portar. Ceea ce spun eu aici va informa îndeajuns pe cititorul inteligent, dar pe cel ignorant îl va deruta și mai mult.

Parnas, Pegas sînt, firește, aluzii clasice solide, dar încă foarte vagi, iar un oraș numit Sanctus Spiritus, lîngă un rîu, poate fi orice. Pe de altă parte, Heidelberg se află lîngă un rîu, biserica lui avea hramul Sfîntului Spirit, în grădinile lui se găsea un minunat izvor al Parnasului. Cînd îl citești pe Maier după un studiu atent al mediului de la Heidelberg și al *Cununiei Chimice* a lui Andreae, ai impresia că Maier, ca și Andreae, face aluzie la Heidelberg, că unele dintre gravurile sale emblematice ar putea reflecta construcții simbolice care puteau fi văzute în Grădina Palatină. De comparat, spre exemplu, peștera pe care De Caus a construit-o la Heidelberg, conținînd un izvor împodobit cu coral (fig. 25 a), cu încîntătoarea emblemă a lui Maier reprezentînd un om care culege coral (fig. 25 b). Comentariul la emblemă ne lămurește că prin coral trebuie să înțelegem Piatra Filozofală.

Un punct important în *Themis aurea*, și anume unul care tinde să confirme unele argumente avansate mai devreme în această carte, este faptul că vorbește despre Fraternitatea R. C. ca despre un ordin cavaleresc, comparînd emblema ei „R. C." cu însemnele altor ordine, crucea dublă a Cavalerilor de Malta, Lîna Ordinului Lînii de Aur sau Jartiera Ordinului Jartierei. Pasajul trebuie comparat cu aluziile la ordinele cavalerești din *Cununia Chimică*. Maier adaugă apoi, după ce compară Ordinul R. C. cu alte ordine, că problema nu constă nici în crucea dublă, nici în Lîna de Aur, nici în Jartieră, ci în literele R. C. Pentru ele Maier dă o interpretare *sui generis*, și anume că R. înseamnă „Pegasus", iar C. „Julius" (fără să explice de ce), adăugînd: „Nu este oare aceasta gheara unui leu trandafiriu?"[40] Sînt bucuroasă să abandonez subiectul în forma acestei întrebări!

În *Verum inventum* [*Descoperire adevărată*], publicată la Frankfurt de Luca Jennis în 1619 și dedicată landgrafului de Hessen, Maier pare a fi într-o dispoziție patriotică, discută istoria Imperiului în relațiile sale cu Germania, exaltă bogățiile învățăturii germane, de pildă marele număr de manuscrise depozitate în biblioteci ca aceea din Heidelberg, îl laudă pe Martin Luther și rezistența sa în fața tiranului roman, dorește o întoarcere la Biserica primitivă și îl așază foarte sus pe Paracelsus, „care este urmat de mai multe mii de medici din toate țările".[41]

Pînă la urmă ajungem în 1620. În anul acesta, Luca Jennis a publicat la Frankfurt *Septimana philosophica* [*Săptămîna filozofică*] a lui Maier, care

[40] *Themis aurea*, p. 159.
[41] *Verum inventum*, dedicație.

descrie o conversație între Solomon, Regina din Saba, și Hiram, regele Tirului, și conține conferințe mistice pe diferite teme, inclusiv una despre Trandafir.[42]

Ciudatele publicații ale lui Michael Maier se conformează unui grafic temporal distinct. Ele încep în 1614, anul de după căsătoria lui Frederic cu Elisabeta și se încheie în 1620 (deși îi mai apare una în 1621), anul scurtei domnii a lui Frederic și a Elisabetei în Boemia. Ele sînt peste tot marcate de misticismul hermetic, exprimat în termenii hermetici sau „egipteni" ai interpretării legendelor și miturilor, combinați cu un uz foarte personal al simbolismului alchimic. *Atalanta fugiens* este cel mai nobil produs al acestei concepții, sugerînd un fundal foarte instruit și foarte sofisticat în care alchimia este folosită ca simbol al unei mișcări religioase și intelectuale de un interes și de o importanță deosebite.

Astăzi pare evident că graficul temporal urmat de mișcarea religioasă și intelectuală pe care o reprezintă Maier coincide cu cel al mișcării Frederic–Elisabeta, evoluînd de la căsătorie pînă la anul fatal din Boemia, iar Maier, în hermetismul lui simbolic, exprimă laturile religioase și intelectuale ale acestei mișcări. Contactul lui cu Anhalt, certificat printr-o dedicație, sugerează pînă la evidență faptul că Maier lucra mînă în mînă cu Anhalt la formarea unor legături între Anglia, Germania și Boemia, pregătind astfel instalarea lui Frederic și a Elisabetei ca rege și regină ai Boemiei.

Maier este motivat de un foarte puternic impuls religios hermetic, la fel de puternic, în felul său, ca acela care l-a însuflețit pe Giordano Bruno în ultima parte a secolului al XVI-lea, dar combinat la Maier cu pietate luterană — felul de combinație la care poți să te aștepți dacă influența lui Bruno a prins rădăcini în cercurile luterane din Germania.

Forța acestui impuls nu s-a stins în Maier nici după dezastrele din 1620. Ultima lui scriere pare să fi fost *Cantilenae intellectuales de Phoenice redivivo* [*Cantilene intelectuale despre reînvierea păsării Phoenix*][43], însoțită de o dedicație către Frederic, prinț de Norvegia, datată la Rostock în 23 august 1622. În acest cîntec de lebădă al său, sau mai bine-zis de phoenix, Maier profetizează renașterea păsării Phoenix, pasărea hermetică și egipteană a cărei supremație asupra tuturor celorlalte păsări fusese celebrată într-unul dintre mai vechile sale „jocuri". În dedicarea cîntului feniceu către prințul norvegian Maier vorbește despre viața sa ca despre una cheltuită, în mod destul de ciudat, nu în alcătuirea unor cărți complexe de simbolism hermetic, pe care nu le menționează, ci în studiul matematicilor.

---

[42] *Septimana philosophica*, pp. 118–121. Aceste remarce par să fie în chip deliberat reticente.

[43] Vezi Craven, *Michael Maier*, p. 146.

Un tînăr alchimist boemian, refugiat din ororile care se petreceau în țara lui după 1620, era plin de venerație pentru memoria lui Michael Maier și a menținut-o vie republicîndu-i operele, folosind, pentru gravuri, aceleași plăci care serviseră pentru publicațiile originale. Tînărul boemian era Daniel Stolck, sau Stolcius, un medic care promovase la Universitatea din Praga și care, în 1620, a ajuns la Marburg, unde s-a înmatriculat, apoi s-a dus la Frankfurt, unde l-a vizitat pe Luca Jennis. Jennis i-a arătat plăcile cîtorva scrieri alchimice recent publicate, mai ales pe cele ale lui Maier, iar Stolcius a fost de acord să editeze o nouă publicare a lor, în serie completă.[44] Această serie a apărut sub titlul *Viridarium chemicum* [*Grădina chimică*], publicată de Luca Jennis la Frankfurt în 1624[45], cu o prefață de Stolcius datată la Oxford în 1623. Anglia era limanul la care ajunsese acum boemianul refugiat, de altfel ca mulți compatrioți ai săi în anii care au urmat. În prefață, Stolcius vorbește despre nefericirea lui, pe care a încercat s-o aline locuind în închipuire în „grădina plină de plăceri a Chimiei", și dorește să ofere această mîngîiere și celorlalți boemieni ajunși în năpastă. În chip vădit el speră că „grădina plină de plăceri" o să circule în Boemia oprimată. În călătoriile sale în străinătate, spune el, este adînc mîhnit văzînd dezastrele țării sale și faptul că nu poate călători unde ar vrea din cauza tumultului stîrnit de război. Singurul refugiu este grădina plină de plăceri a chimiei.[46]

> Prin urmare, iubite cetitor, folosește-te cu plăcere de aceste [embleme] așa cum ți se va părea ție mai bine și fă o preumblare plăcută prin grădina mea. Mulțumește domnului Michael Maier, cel mai vestit Doctor în Fizică și în Medicină, pentru o parte din ilustrații; și pentru rest maestrului John Mylius, acest neostenit chimist.

Cele mai multe dintre emblemele lui Maier sînt republicate aici, după plăcile originale pe care Jennis le păstrase, împreună cu multe dintre emblemele lui Mylius, publicate întîi în 1622. Mylius era un discipol al lui Maier și în chip evident avea simpatii puternice pentru „cauză", pentru că, într-o prefață din 1622, vorbește despre anul 1620 ca despre „anul acela fatal de-al cărui plîns se prăbușește cerul".[47]

Stolcius reprezintă o legătură între mișcarea emblemelor alchimice din preajma lui Maier și latura boemiană a mișcării care s-a sfîrșit atît de de-

---

[44] Vezi John Read, *Prelude to Chemistry*, pp. 254–277. Read analizează utilizarea de către Stolcius a plăcilor folosite la imprimarea operelor lui Maier și Mylius.

[45] O ediție germană a fost publicată de Jennis, tot în 1624; această ediție este accesibilă într-o retipărire: vezi Stoltzius von Stoltzenberg, *Chymisches Lustgärtlein*, ed. F. Weinhandl, Darmstadt, 1964.

[46] Citat de Read, *Prelude*, p. 257.

[47] Johann Daniel Mylius, *Philosophia Reformata*, Frankfurt (Luca Jennis), 1622, Prefață, citată la Read, p. 260.

zastruos în 1620. Refugiatul se grăbește să ajungă la Luca Jennis, ca la un simpatizant, și, cu reverență și cu tristețe, pregătește o republicare a emblemelor lui Maier. *Viridium chemicum* începe cu o serie de embleme ilustrînd unirea lui *sponsus* cu *sponsa*, ca imagine a fuziunii elementare în procesele alchimice. În prima dintre aceste „cununii alchimice" (fig. 26 a), care este prima imagine a cărții[48], alchimicii *sponsus* și *sponsa* au o curioasă asemănare cu Frederic și cu Elisabeta, așa cum apar în tipăritura *Patru Lei*, publicată la Praga în vremea încoronării lor.

Studierea lui Fludd și a lui Maier a încercat să arate că amîndoi acești filozofi „rozicrucieni" aparțineau orbitei mișcării fredericiene din Palatinat. Amîndoi au fost publicați de editorul Palatinatului, De Bry, deși scrierile lui Maier erau tipărite și de firma aliată a lui Jennis. Importanța tipografilor și a editorilor în cadrul mișcării este lucru dovedit. Și am văzut că filozofiile hermetice din Anglia, reprezentate de Fludd, sînt propagate în aria Palatinatului, împreună cu mișcarea alchimică simbolistă propagată de Maier, probabil ca parte a unei misiuni destinate să promoveze legături cu Boemia, și în special cu Praga, principalul centru european al alchimiei. A existat, pare-se, pe atunci în Palatinat un efort de încurajare a unor linii de gîndire prin mijlocirea cărora alianța engleză putea fi integrată în expansiunea către Boemia. Este limpede că aventura boemiană a Electorului palatin nu era, așa cum s-a crezut, o preocupare de politică superficială sau de ambiție nesăbuită. Înlăuntrul mișcării existau curente cu o orientare extrem de serioasă.

Se forma în Palatinat o cultură care venea direct din Renaștere, dar cu adaosul unor curente mai noi, o cultură care poate fi definită prin adjectivul „rozicruciană". Principele în jurul căruia aceste curente de adîncime își găsiseră centrul era Frederic, Electorul palatin, iar exponenții lor sperau că efortul în direcția cîștigării Boemiei va da o expresie politico-religioasă scopurilor lor. Așa cum am început să văd lucrurile, toate curentele misterioase ale anilor de mai înainte în jurul unor figuri ca Philip Sidney, John Dee, Giordano Bruno, convergeau în propaganda lui Anhalt pentru Frederic. Mișcarea fredericiană nu era cauza acestor curente de adîncime și este departe de a fi singura lor expresie. Dar a fost vorba de o încercare de a da acestor curente politico-religioase o expresie mundană, de a realiza idealul reformei hermetice centrîndu-l pe un principe real. Mișcarea încerca să unească multe rîuri ascunse într-un singur fluviu; filozofia lui Dee și spiritul mistic, cavaleresc din Anglia urmau să fuzioneze cu curentele mistice germane. Noii alchimii îi revenea rolul de a unifica diferențele religioase și a găsi un simbol în „cununia chimică", cu subînțelesurile ei aluzive la

[48] A fost publicată întîi de Maier în *Tripus Aureus*, Frankfurt (Luca Jennis), 1618, p. 27.

„căsătoria Tamisei cu Rinul". Știm că această mișcare avea să sfîrșească dezastruos, avea să se prăbușească în abisul Războiului de treizeci de ani. Dar între timp crease o cultură, un stat „rozicrucian" a cărui curte se afla la Heidelberg, a cărui literatură filozofică se publica în statul palatin, avînd și manifestări artistice în mișcarea emblemelor alchimice din preajma lui Maier și în creațiile lui Salomon de Caus.

7
Vîlva rozicruciană în Germania

„Furoarea rozicruciană“ care s-a stîrnit în replică la incitantele vestiri din manifeste a devenit curînd de o confuzie inextricabilă datorită marelui număr de adepți care au încercat să se asocieze mișcării fără o cunoaștere lăuntrică a naturii ei reale, fiind, pur și simplu, atrași de posibilitatea ațîțătoare de a intra în legătură cu niște personaje misterioase, posesoare ale unei cunoașteri și ale unor puteri superioare, sau mînioși și speriați de răspîndirea închipuită de ei a unor magicieni sau agitatori primejdioși. Maier considera manifestele un apel adresat tuturor „chymiștilor“ din Germania[1]; poate înțelegea prin asta un apel către toți misticii paracelsieni sau către toți cei ce se aflau în căutarea unei iluminări. Cei responsabili de manifestele originare s-ar putea să fi fost surprinși și alarmați de efectul cuvintelor lor, de reacția vehementă care a izbucnit în urma apelului presupușilor Frați R. C. la sprijinirea mișcării lor.

Reacția a avut loc mai ales în replică la *Fama* și la *Confessio*, ai căror autori, deși aparținînd în chip evident școlii de mitologie rozicruciană propagată de Andreae în *Cununia chimică*, puteau să fie alții decît Andreae însuși. Nu avansez nici o teorie privitoare la identitatea scriitorilor care vor fi colaborat cu Andreae la propaganda rozicruciană. S-au făcut în privința aceasta numeroase propuneri, unele cu totul aberante, altele în schimb care trebuie luate în considerație. Printre cele din urmă se află Joachim Jungius, cunoscutul matematician admirat de Leibniz. Candidatura lui Jungius ca autor al manifestelor rozicruciene a fost sugerată în 1698 de către un scriitor care susținea că a primit această informație de la un membru în exil al Curții de la Heidelberg.[2] Această sursă ar putea să confirme candidatura lui Jungius. Faptul că acum știm că mitul Rosencreutz era un fel de „parabolă magică“,

---

[1] Maier, *Jocus severus*, epistola dedicatorie.

[2] J. A. Fabricius a susținut că Joachim Jungius este autorul *Famei* și că a aflat acest lucru de la un „secretar din Heidelberg“, vezi *Acta eruditorum*, 1698, p. 172; cf. Arnold, *Histoire des Rose-Croix*, p. 85. Partington (*History of Chemistry*, II, p. 415) citează referința din *Acta eruditorum*, dar nu crede în adevărul afirmației de acolo, că Jungius ar fi scris *Fama*, deși acesta aparținea cercului lui Andreae.

una care, ca și în cazul lui *Monas hieroglyphica* a lui John Dee, poate include contribuții științifice foarte serioase, îndeosebi de natură matematică, ridică posibilitatea ca figuri atît de importante ca Jungius să se fi putut număra printre autorii manifestelor. Totuși, nici o afirmație hotărîtă nu poate fi făcută în legătură cu originea manifestelor pînă cînd nu se va cerceta mai temeinic fondul istoric al problemei. Distrugerea de cărți și documente la Heidelberg cînd orașul a căzut în mîinile dușmanilor poate să însemne că mare parte a documentației este iremediabil pierdută. Este posibil ca Janus Gruter, bibliotecar la *Bibliotheca Palatina* și centrul unei bogate corespondențe internaționale, să fie personajul de la care putem aștepta unele deslușiri.

Durata furorii rozicruciene, a potopului de literatură stîrnit de manifeste, este compatibilă cu argumentul că manifestele erau în strînsă legătură cu mișcarea din preajma Electorului palatin, pentru că această furoare se întrerupe mai degrabă subit după 1620, adică într-un moment care coincide cu prăbușirea tentativei boemiene, cu invadarea Palatinatului și cu dispariția Curții de la Heidelberg.

Lucrul de care este nevoie în cea mai mare măsură pentru elucidarea încîlcitului labirint al literaturii născute din furoarea rozicruciană este curățarea terenului prin dibăcia specialistului în bibliografie, o determinare precisă a datelor și a locurilor de publicare, emblemele tipografilor, hîrtia și tot restul, operă prin care se poate accede la o perspectivă mai riguroasă asupra mișcării și prin care ar putea fi clarificate numeroase probleme de anonimitate și de folosire de către autor a pseudonimelor.[3] Întregul teren este de fapt sol virgin, pînă acum neexploatat de o serioasă cercetare modernă, deoarece a fost considerat nevrednic de un asemenea studiu. În capitolul de față nu am intenția să sap în adîncime terenul, ci doar să dau o scurtă impresie despre literatura acelei furori (lăsînd la o parte scrierile lui Fludd și ale lui Maier, pe care am încercat să le trec în revistă în capitolul precedent).

Există o sumedenie de suflete simple, cel mai adesea referindu-se la ele însele doar prin inițiale, care tipăresc apeluri către Frații R. C., unde își exprimă admirația și cer să fie admiși și ei în mișcare. Alții publică lucrări

---

[3] În prezent, singura lucrare care își propune să fie o Bibliografie rozicruciană este F. Leigh Gardner, *A Catalogue Raisonné of works on the Occult Sciences. Rosicrucian Books*, tipărită pe cheltuiala autorului, 1923. Este o lucrare cu totul nesatisfăcătoare, deși poate fi utilizată ca o introducere în materie. Unele informații pot fi găsite parcurgînd J. Ferguson, *Bibliotheca Chemica*, Glasgow, 1906.

Cele mai bune informații despre ceea ce am numit „furoarea rozicruciană" sînt de găsit în următoarele cărți: A. E. Waite, *The Real History of the Rosicrucians*, Londra, 1887, pp. 246 și urm.; A. E. Waite, *The Brotherhood of the Rosy Cross*, Londra, 1923, pp. 213 și urm.; Paul Arnold, *Histoire des Rose-Croix*, Paris, 1955, pp. 137 și urm.; Will-Erich Peuckert, *Die Rosenkreuzer*, Jena, 1928, pp. 116 și urm. Cartea lui Peuckert este valoroasă mai ales pentru zona germană.

mai lungi, dedicate Fraţilor R. C. în speranţa de a le cîştiga atenţia. Îi avem apoi pe antagonişti, pe contestatari, care atacă impietatea, practicile magice sau caracterul subversiv al Fraţilor R. C. Pe unul dintre aceşti critici l-am luat deja în consideraţie: este Libavius. Sub pseudonimele „Menapius“ şi „Irenaeus Agnostus“[4] se ascund critici la fel de severi.

Cele mai interesante publicaţii sînt cele care provin de la oameni care par bine informaţi cu privire la mişcare, sau poate chiar au fost implicaţi în ea din interior. Sînt oameni misterioşi, care se folosesc de pseudonime. În cele ce urmează îmi voi concentra atenţia asupra acestui tip de publicaţii rozicruciene. Selectîndu-le pe cele care mi se par mai importante, cu intenţia, dacă este posibil, de a afla mai mult despre mişcare dinăuntru, şi lăsînd deoparte potopul de publicaţii scrise de oameni cu totul din afara mişcării, care în chipul cel mai evident nu ştiau nimic mai mult decît ceea ce au citit în manifeste.

Theophilus Schweighardt[5] a tipărit în 1618, fără numele locului de publicare sau al editorului, o lucrare cu următorul titlu: *Speculum sophicum Rhodo-Stauroticum, Das ist: Weitlauffige Entdeckung des Colegii und axiomatum von sondern erleuchten Fraternitet Christi-Rosen Creuz* [*Oglindă înţeleaptă rozicruciană, adică Dezvăluire completă a Colegiului şi a învăţăturilor de diferiţi (membri ?) luminaţi ai Fraternităţii Christi-Rosen Creutz*]. Este un exemplu tipic de titlu rozicrucian, cu amestecul său de latină şi de germană. În scrierea aceasta Theophilus Schweighardt, care poate fi un anume Daniel Mögling sau poate fi aceeaşi persoană cu „Florentinus de Valentia“, care poate fi însuşi Andreae, se arată entuziast cu privire la „Pansophia“ (Atotştiinţa) Fraternităţii şi la întreita ei activitate, pe care o clasifică ca (1) divin magică, (2) fizică sau „chymică“ şi (3) „Tertriune“, adică religioasă şi catolică. Membrii ei cred în „divinul Ilie“ (o aluzie la profeţia lui Paracelsus despre venirea Sfîntului Ilie). Au colegii cu biblioteci bine înzestrate şi citesc cu un entuziasm deosebit operele lui Thomas à Kempis, găsind în ele, în spiritul pietăţii mistice creştine, adevăratele „magnalia“, explicaţia finală a misterului macro- şi microcosmic.[6]

Lucrarea aceasta este cu totul tipică pentru asemenea publicaţii, cu filozofia ei „Pansophică“ despre macrocosmos şi microcosmos, infuzată cu Magie, Cabală şi Alchimie, cu sugestia ei de serioasă urmărire a învăţăturii şi a activităţii ştiinţifice, cu latura ei profetică, cu puternica ei inspiraţie pietistă.

---

[4] La început, persoana care semna astfel colabora cu mişcarea, apoi însă a început s-o atace; vezi Arnold, pp. 114–115. „Menopius“ i-a parodiat pe Fraţii R. C. în 1619; Waite (*Real History*, p. 258) crede că este aceeaşi persoană cu „Irenaeus Agnostus“.

[5] Waite, *Brotherhood of the Rosy Cross*, p. 259. Arnold, p. 113.

[6] Schweighardt, *Speculum*, p. 12.



Fig. 23. Călcînd pe urmele naturii, emblemă din *Atalanta fugiens.*

În aceeași legătură cu exemplarul de la British Museum al lui *Speculum* se află o foarte interesantă colecție de tipărituri și de desene. Una dintre acestea se referă îndeaproape la rozicruciana *Fama.* Cunosc și un alt exemplar al acestei tipărituri[7], care se pare că a circulat independent de *Speculum.*

Tipăritura aceasta (frontispiciul) înfățișează o clădire mai specială, deasupra căreia se află o inscripție conținînd cuvintele *Collegium Fraternitatis* și *Fama*, și este datată 1618. Pe clădire, de amîndouă părțile ușii, sînt reprezentați cîte un trandafir și cîte o cruce. Putem prin urmare presupune că privim o imagine a Invizibilului Colegiu al Fraților R. C. Pe margini este sugerată o altă emblemă rozicruciană importantă, numele lui Iehova, cu referire la cuvintele care pecetluiesc încheierea *Famei*, „Sub umbra aripi-

[7] British Museum, Print Room, Foreign History, 1618, numărul 1871. 12. 9. 4766. Ben Jonson, care descrie această tipăritură (vezi mai jos, pp. 164–165), a văzut cu siguranță în ea un exemplar din *Speculum* a lui Schweighardt.

lor tale, Iehova". Pe cer, la stînga și la dreapta numelui central și a aripilor, vedem Șarpele și Lebăda, purtînd stele și făcînd aluzie la „stelele noi" din zodia Șerparului și a Lebedei menționate în *Confessio*[8] ca semne prevestitoare ale unei noi dărnicii divine.

O mînă ieșind dintr-un nor în jurul Numelui ține clădirea, ca de un fir, și clădirea însăși are aripi și este pe roți. Să însemne oare aceasta că înaripatul, mobilul Colegiu al Fraternității rozicruciene nu se află Nicăieri, ca Utopia, nevăzut pentru că nu există în sensul literal al cuvîntului? Colegiul Crucii și al Trandafirului este apărat pe creneluri de trei figuri pe care este gravat Numele și țin ca pe niște săbii ceea ce par să fie niște pene. Sînt oare prezențe angelice care apără acest lăcaș sub Umbra Aripilor?

Dintr-o parte a clădirii iese o trîmbiță și inițialele „C. R. F.", probabil „Christian Rosencreutz Frater", anunțate de cîntul de trîmbiță al manifestelor. Pe de altă parte, se proiectează o mînă care ține o sabie cu inscripția „ Jul. de Campi", aluzie la personajul numit „Julianus de Campis" care apare în *Speculum* și a cărui apărare a Fraternității R. C. fusese tipărită împreună cu ediția din 1616 (Cassel) a manifestelor.[9] Poate de aceea înalță o sabie defensivă în tipăritură. Lîngă mîna aceasta care se proiectează în imagine, cuvintele „Jesus nobis omnia" [Isus este totul pentru noi] sînt scrise pe clădire, un motto care apare și în *Fama* și care exprimă ideea deja formulată în *Speculum*, aceea că adevărata apropiere de misterul macro-microcosmic se află în imitarea lui Isus așa cum o definise Thomas à Kempis. Alte mici perechi de aripi poartă inscripții, una este „T. S.", poate Theophilus Schweighardt, presupusul autor al lui *Speculum.*

O figură care stă în genunchi pe pămînt, în partea dreaptă, înalță cu toată gravitatea rugăciuni către Nume. Prin ferestrele Colegiului Fraternității Crucii și a Trandafirului, ocrotit de îngeri, se văd figuri de oameni care se arată cufundați în studii. Un om lucrează ceva la una dintre ferestre, la cealaltă par să se vadă instrumente științifice de o natură nedefinită. Atitudinea figurii îngenuncheate pare a exprima o dedicare către studiile științifice, angelice și divine în stilul lui John Dee.

Îl las pe cititor să dezlege mai departe misterele acestei tipărituri care, nu încape îndoială, ne înfățișează în formă emblematică mesajul rozicrucienei *Fama.* Ne aflăm cu acest prilej în preajma centrului acestei „glume" sau al acestui *ludibrium* ce a luat ființă în mințile straniilor personaje care au dat formă manifestelor rozicruciene.

„Joseph Stellatus" a scris doar în latină, fără amestec de germană, lucrarea sa intitulată *Pegasul Firmamentului sau o scurtă introducere în înțelep-*

---

[8] Vezi în *Anexă* la p. 276 și mai sus, la p. 63.
[9] Vezi mai jos în *Anexă* la p. 257.

ciunea celor vechi, care odinioară era numită Magie de către egipteni și perși, dar astăzi este pe bună dreptate numită de Venerabila Fraternitate Rozicruciană Pansophia.[10] A fost publicată în 1618, fără numele locului de publicare și al editorului și cu o autorizație de la „Apollo". Autorul cunoaște *Fama* și *Confessio*, citează din ele și știe de asemeni de *Cununia Chimică.* Este un luteran înfocat, însă saturat de „înțelepciunea celor vechi", de hermetism și de cabală (îl citează pe Reuchlin). Declară că a citi Cartea Naturii este o faptă plină de pietate. Printre cei dintîi interpreți ai naturii îl așază pe Hermes Trismegistul, pe care îl plasează în timp ca fiind contemporan cu Moise; un alt extrem de important interpret al naturii este Paracelsus. Cunoaște cîteva dintre operele lui Maier și citează din ele. Iar în ceea ce spune misterul „amînduror lumilor, și cea mare și cea mică, comparate între ele", el face o aluzie evidentă la opera lui Fludd.

„Stellatus" dă una dintre cele mai clare definiții ale mișcării rozicruciene, ca fiind inspirată din „Teologia Antică", ce încurajează cercetarea Naturii. Este un ferm antiaristotelician și favorizează interpretarea animistică a naturii. Probabil face și aluzii personale, dar acestea sînt extrem de obscure. La un moment dat pare să-l aibă în minte pe landgraful de Hessen, și înclin să cred că „Pegasus" ar putea fi unul dintre epitetele Electorului palatin.

Printre alți sprijinitori misterioși ai Fraților R. C. este și „Julianus de Campis", deja menționat, și Julius Sperber, acesta din urmă autor al cărții *Echo der von Gott Hocherleuchten Fraternitet des löblichen Ordens R. C.* [*Ecou al de către Dumnezeu prealuminatei Fraternități a onorabilului Ordin R. C.*], publicată la Dantzig în 1615. Julius Sperber era numele adevărat al unei persoane reale[11], despre care se spune că a deținut o poziție oficială la Anhalt-Dessau, ceea ce ne-ar putea face să credem că era în legătură cu Christian de Anhalt. În *Echo*, Sperber pare a scrie cu oarecare autoritate despre Frații R. C., și se dovedește adînc influențat de Magie și Cabală, de operele lui Cornelius Agrippa și Johannes Reuchlin; de asemenea cunoaște *Harmonia Mundi* a lui Francesco Giorgi și scrierile lui „Marsilius Ficinus Theologus". Este interesat de concepția lui Copernic și recomandă cu energie, ca pe un act de pietate, citirea hieroglifelor și a caracterelor din Cartea Naturii. Sperber pare a fi un exemplar tipic al orientării către investigarea naturii, încurajată de curentul rozicrucian.

---

[10] Joseph Stellatus, *Pegasus Firmamenti sive Introductio brevis in veterum sapientiam, quae olin ab Aegyptiis & Persis Magia, hodie vero a Venerabili Fraternitate Roseae Crucis Pansophia recte vocatur*, 1618.

[11] *Bibliotheca Chemica*, II, pp. 391–392; cf. Waite, *Real History*, p. 253; Arnold, p. 133.

[12] *Iudicia Clarissimorum aliquot ac doctissimorum virorum... de Statu et Religione Fraternitatis celebratissimae de Rosea Cruce*, Frankfurt (J. Bringeren), 1616.

Fig. 24. a) Alchimia și Geometria.

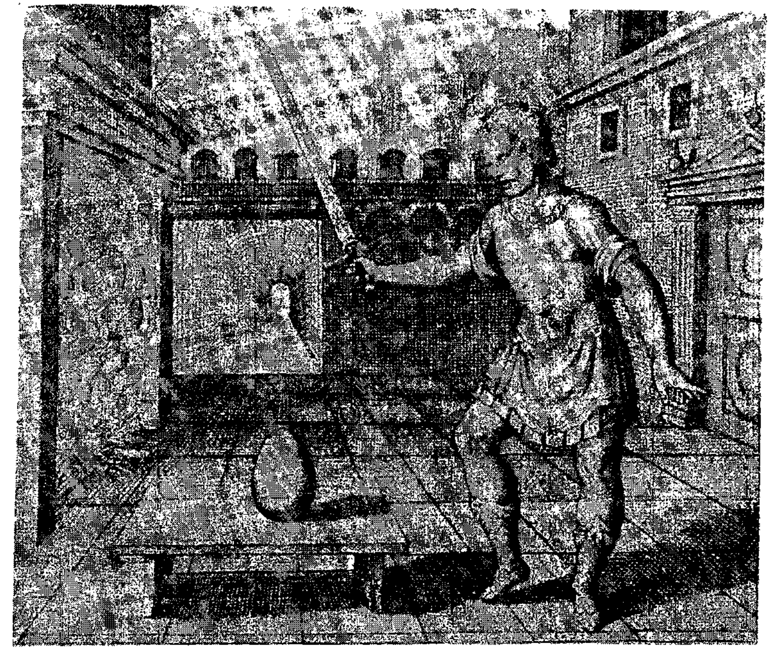


Fig. 24. b) Oul filozofului. Embleme din *Atalanta fugiens*.

Judecata cîtorva Învățați vestiți cu privire la poziția și religia Celebrei Fraternități rozicruciene[12], publicată la Frankfurt în 1616, este, așa cum sugerează și titlul ei, o culegere de păreri ale mai multor persoane. Primul eseu este un elogiu al motto-ului „*Jesus mihi omnia*“ al Ordinului rozicrucian și este scris de „Christianus Philadelphus“, un iubitor al Pansophiei care subliniază caracterul profund creștin al ordinului. O altă contribuție îi zorește pe toți oamenii pioși din Europa să se lepede de filozofia „Pseudo-Etică“ (adică aristotelică) și să se îndrepte către „Divina Theosophie Macro-Microcosmică“.

Printre cele mai interesante din toate aceste opuscule este *Rosa Florescens* [*Trandafirul în floare*][13], publicată în 1617 și 1618 fără numele orașului și al editorului, și dîndu-l drept autor pe „Florentinus de Valentia“. Este o replică la criticile aduse Fraternității R. C. de către „Menapius“. Cel care a scris *Rosa Florescens* dovedește probabil cea mai vastă cunoaștere și lecturile cele mai bogate din întregul grup. Este interesat de arhitectură, mecanică (Arhimede), aritmetică, algebră, armonie muzicală, geometrie, navigație, arte (Dürer). Consideră că științele sînt imperfecte și cere perfecționarea lor. Cea mai nedesăvîrșită este astronomia: astrologia este nesigură. Fizicii nu-i lipsește experimentul? „Etica“ nu reclamă ea o reexaminare? Ce este medicina decît conjectură?[14]

Pasajele acestea au o rezonanță aproape baconiană, și o influență a *Progresului științei* asupra grupului poate într-adevăr să fi existat, venind din Anglia împreună cu alte înrîuriri engleze, cu prilejul căsătoriei Electorului palatin. Totuși principalul interes al celui care a scris *Rosa Florescens*, impulsul către investigarea naturii, are un motiv profund religios. Contemplînd cartea naturii îl contemplăm pe Dumnezeu însuși. Spiritul lui Dumnezeu este centrul naturii; el este temelia naturii și a cunoașterii tuturor lucrurilor. Cititorul este conjurat să studieze împreună cu Frații R. C. Cartea Naturii, Cartea Lumii, și să se întoarcă la Paradisul pe care Adam l-a pierdut. (Și Bacon spera să-i redea omului cunoașterea pe care Adam o avea înainte de Cădere.) Autorul îl asigură pe criticul „Menapius“ că Frații R. C. îl iubesc pe Dumnezeu și pe aproapele lor; ei urmăresc cunoașterea Naturii întru slava lui Cristos și nu au nimic de a face cu Diavolul și cu faptele sale. Scriitorul opusculului crede neclintit în Tatăl, în Fiul și în Sfîntul Duh și dorește cu ardoare să sălășluiască „sub aripile lui Iehova“.

---

[13] Florentinus de Valentia, *Rosa Florescens contra F. G. Menapius*, 1617, 1618. Vezi *Bibliotheca Chemica*, I, pp. 281–282.

[14] *Rosa Florescens*, *passim*.

S-a sugerat că această scriere pasionată poate fi chiar opera lui Valentin Andreae.[15] Este fără îndoială un text remarcabil și vrednic de autorul *Cununiei Chimice.*

Criticile adresate Fraților R. C. de „Menapius“, „Irenaeus Agnostus“, Libavius și alții se întemeiază în principal pe următoarele puncte. Există suspiciunea că activitățile lor ar putea fi subversive față de stat; în ce privește această acuzație, Libavius este cel mai direct. Apoi mai există acuzația frecventă de practici magice.[16] În sfîrșit — și acesta este unul dintre punctele cele mai importante — dușmanii Fraților R. C. se plîng că poziția lor religioasă nu este clară. Unii îi numesc luterani, alții calviniști, alții socinieni[17] sau deiști. Există unii care îi suspectează că ar fi chiar iezuiți.[18]

Faptul acesta este grăitor pentru ceea ce pare să fi fost unul dintre cele mai importante aspecte ale mișcării rozicruciene, acela de a putea include diferite definiții religioase. Așa cum am văzut, Fludd susținea că opera sa poate fi prețuită de persoane sincer religioase de indiferent ce confesiune. Fludd era un fidel anglican, prieten al unor episcopi anglicani; tot anglicană era și Elisabeta Stuart, soția Electorului palatin. Electorul era un credincios calvinist, ca și principalul său sfetnic, Christian de Anhalt. Maier era un fidel luteran, asemeni lui Andreae și multor altor autori rozicrucieni. Numitorul comun care îi reunește pe toți este filozofia muzicală macro-microcosmică, alchimia mistică, ai cărei exponenți principali au fost Fludd și Maier, deși scrierile mai puțin importante pe care le-am examinat în capitolul de față reflectă o concepție similară.

Prin răspîndirea unei filozofii, sau teozofii sau Pansophii pe care sperau s-o accepte toate confesiunile religioase, membrii acestei mișcări sperau probabil să stabilească o bază non-sectară printr-un fel de francmasonerie — folosesc aici acest termen doar în sensul său foarte general și fără să implic în mod necesar o societate secretă — care ar permite unor persoane cu vederi

---

[15] Această sugestie a fost făcută de Gottfried Arnold, *Unpartheyische Kirchen-und Ketzer-Historien*, 1699, p. 624. Cf. *Bibliotheca Chemica*, *loc. cit.*

[16] Apărătorii susțin, dimpotrivă, că magia Fraților R. C. este bună și de obîrșie divină.

[17] Cît privește sugestia de influență sociniană, vezi Henricus Neuhusius, *Pia et utilissima admonitio de Fratribus Rosae Crucis*, Danzig, 1618. Neuhusius susține că rozicrucienii sînt socinieni. Deși putem crede că Socianus a fost atras de liberalismul mișcării, totuși mie mi se pare că afilierea caracteristică a manifestelor și a fervorii pe care au stîrnit-o au fost în principal un tip evanghelic și mistic de creștinism.

[18] Impresia aceasta a putut fi încurajată de materialul „Adam Haselmayer“, publicat împreună cu *Fama* (vezi mai sus, pp. 56–60 și mai jos, în *Anexă*, la p. 255). Deși se spune că Haselmayer a fost persecutat de iezuiți, el pare totodată că a lăsat impresia că „Ordinul Rozicrucian“, cu atașamentul său față de Isus, era un soi de ordin iezuit, deși cu scopuri foarte diferite. Unii adversari iezuiți ai rozicrucienilor par și ei să vrea să lase impresia că cele două ordine erau similare; vezi mai jos, p. 125.

religioase deosebite să trăiască laolaltă în pace. Baza comună ar fi urmat să fie un creștinism comun, interpretat mistic, și o filozofie a Naturii care să urmărească sensul divin al caracterelor hieroglifice scrise de Dumnezeu în univers și care să interpreteze macrocosmul și microcosmul prin mijlocirea unor sisteme matematice magice de armonie universală.

În punctul acesta este cazul să ne amintim că John Dee cultiva cuprinzătoare aspirații în sensul atenuării diferențelor religioase, sperînd în statornicirea unui regn universal de armonie mistică și filozofică, precum în ținuturile îngerești. Așadar și din punctul acesta de vedere influențe ale misiunii lui Dee în Boemia își vor fi găsit calea către mișcarea rozicruciană germană.

Totuși acest capitol a pus în evidență puternica latură germană a mișcării și influențele tradiției mistice germane asupra ei. Citîndu-i pe autorii germani rozicrucieni, îți amintești adesea de Jacob Boehme, vestitul filozof mistic german. Boehme a început să scrie exact înainte de apariția primei ediții tipărite a rozicrucienei *Fama*. Prima lui scriere a fost o *Auroră*, promițînd zorii unei noi înțelegeri a lumii, asemeni manifestului.[19] Scopul lui Boehme era să împrospăteze amorțeala și ariditatea credinței luterane contemporane cu ajutorul filozofiei alchimice de inspirație paracelsiană. Nu altceva urmăreau scriitorii rozicrucieni. Orașul natal al lui Boehme era în apropiere de Gorlitz, în Lusatia, și nu departe de hotarul cu Boemia. Trăind unde a trăit și cînd a trăit, e greu de admis că Boehme nu a avut cunoștință despre fervoarea rozicruciană, despre mișcarea din preajma Electorului palatin și despre zdrobitorul ei eșec din 1620. Una dintre puținele date cunoscute din obscura biografie a lui Boehme este că se afla la Praga în 1620.[20] Deși nu există nici o dovadă documentară a vreunei legături între Boehme și mișcarea rozicruciană, putem afirma că era genul de „chymist“ german pe care autorii manifestelor ar fi putut spera să-l atragă.

După ce am examinat lucrările menționate în acest capitol nu m-am apropiat aproape deloc de răspunsul la întrebarea dacă în spatele mișcării se afla sau nu o societate secretă organizată. De obicei autorii rozicrucieni declarau că nu sînt ei înșiși rozicrucieni și că n-au văzut niciodată un asemenea personaj. Invizibilitatea pare să fi fost o trăsătură esențială a legendei Fraților R. C. Cel mai elocvent element în această privință este, în capi-

---

[19] Boehme și-a scris *Aurora* [*Die Morgenroete in Aufgang*] în 1612, dar a prelucrat-o mai tîrziu. Vezi A. Koyré, *La philosophie de Jacob Boehme*, Paris, 1929, p. 34. Koyré (*ibid.*, p. 42 n) compară și el speranța lui Boehme într-o reformă universală cu concepția din *Fama* rozicruciană.

Este interesant de notat că unul dintre prietenii cei mai buni ai lui Boehme, Balthasar Walter, era un medic care avea legături cu prințul Anhalt (Koyré, p. 48 n). O nouă examinare a lui Boehme ar putea fi inaugurată printr-o nouă abordare istorică a mișcării rozicruciene.

[20] Koyré, *Boehme*, p. 51.

tolul de față, tipăritura înaripată și mobilă a Colegiului Fraternității rozicruciene, cu armata lui de îngeri sau de spirite protectoare. Dacă Frații R. C. erau așa, atunci putem crede pe oricine afirmă că n-a văzut niciodată pe vreunul dintre ei și că nu face parte dintr-o atît de înaltă societate, chiar dacă poate fi adevărat că aparține unui grup de ființe omenești care au jurat să trăiască „în umbra aripilor lui Iehova".

Cei care au scris despre literatura rozicruciană au notat că ea pare a fi încetat subit, în Germania, prin 1620, 1621, și s-au întrebat de ce. Către sfîrșitul secolului al XVIII-lea, Semler a căutat o explicație pentru această abruptă dispariție a literaturii R. C. în jurul anului 1620.[21] Arnold susține că, după publicarea manifestelor, s-au adăugat o mulțime de autori și s-a creat o confuzie inextricabilă pînă cînd întreagă această activitate s-a prăbușit, în jurul lui 1620.[22] Waite vorbește despre anul 1620 ca de anul care a închis porțile trecutului[23], înțelegînd prin asta trecutul mișcării rozicruciene. Toți acești autori și alții care au mai scris despre mișcarea rozicruciană nu știau nimic despre evenimentele istorice din Palatinat și din Boemia, sau măcar nu au dat nici un semn că știu de legătura dintre aceste evenimente și mișcarea rozicruciană. Pentru noi, care am examinat aceste legături, răspunsul la acest mister este limpede. Mișcarea R. C. s-a prăbușit o dată cu prăbușirea mișcării Palatinatului, cînd perspectivele entuziaste care se legau de Electorul palatin și de strălucitele lui alianțe au eșuat complet după fuga regelui și a reginei Boemiei, în urma luptei de la Muntele Alb, cînd toată lumea și-a dat seama că nici regele Marii Britanii, nici aliații lor, protestanții germani, nu aveau să-i ajute în momentul în care trupele habsburgice au pătruns în Palatinat, iar Războiul de treizeci de ani și-a început cumplitul său curs.

În 1621 se publica la Heidelberg un *Avertisment împotriva scîrnăviei rozicruciene*.[24] În 1621 Heidelberg era sub călcîiul armatei de invazie austro-spaniole. O asemenea publicație era de bună seamă contrapartea strivirii fizice și anihilării unei mișcări asociate cu vechii cîrmuitori.

Tot în 1621 s-a publicat la Ingolstadt, marele centru iezuit din inima teritoriului catolic, o serie intitulată *Palma Triumphalis* sau *Miracolele Bisericii Catolice*[25], de Fredericus Fornerus. Nu am examinat personal scrieri-

---

[21] J. S. Semler, *Unparteyische Sammlung zur Historie der Rosenkreuzer*, Leipzig, 1786–1788; citat de Arnold, p. 190.

[22] Arnold, p. 101.

[23] Waite, *Brotherhood of the Rosy Cross*, p. 353.

[24] Philip Geiger, *Warnung für die Rosenkreutzen Ungeziefer*, Heidelberg, 1621; cf. Waite, *Brotherhood of the Rosy Cross*, p. 342.

[25] Fredericus Fornerus, *Palma Triumphalis Miraculorum Ecclesiae Catholicae*, Ingolstadt, 1621, dedicată împăratului Ferdinand al II-lea: cf. Waite, *Brotherhood...*, p. 353.

le sale (nici măcar pe aceea menționată împotriva *Scîrnăviei*), dar, din cîte spune Waite, autorul, un episcop, ia în rîs Fraternitatea R. C. pentru că își acordă titluri glorioase, pretinde că este inspirată de Dumnezeu în vederea reformării lumii și că este în măsură să restaureze toate științele, să transmute metalele și să prelungească viața omenească. E vorba, fără îndoială, de o versiune denaturată a manifestelor, iar atitudinea triumfătoare corespunde spiritului acelor caricaturi propagandistice ale ex-regelui Boemiei și ale politicii sale, care au fost larg răspîndite după înfrîngerea lui.

Și se mai observă și o altă direcție. Potrivit cu politica lor misionară uzuală, iezuiții plănuiau în chip evident să acapareze simbolismul rozicrucian și să-l prezinte în felul lor propriu, în cadrul acțiunii lor de recatolicizare a ariilor cucerite, unde urmăreau să instaleze Contrareforma. Un anume J. P. D. a S. a publicat la Bruxelles în 1619 o lucrare, care a fost retipărită la Praga în 1620 (desigur după triumful catolic), cu titlul *Rosa Jesuitic, oder Jesuitische Rotgesellen*[26], carte în care simbolismul rozei este adaptat uzului catolic (de care ținea, firește, ca simbol al Fecioarei) și supune cercetării problema dacă cele două ordine, și anume cel al iezuiților și cel al rozicrucienilor, nu cumva sînt unul și același, cel din urmă ținîndu-se ascuns pentru a-și face apariția mai tîrziu decît celălalt. O asemenea confuzie ar fi ușurat acceptarea de către populațiile cucerite a propagandei făcute de Contrareformă.

Și astfel, Boemia cucerită avea să piardă treptat contactul cu mișcarea care îi făgăduise libertatea. Abia cîteva persoane au reușit să scape, ca Daniel Stolcius, care s-a refugiat întîi la un tipograf german rozicrucian și, de acolo, în Anglia. Iar în Germania, cum trebuie să fi fost cazul și în Boemia, mișcarea rozicruciană a fost discreditată prin eșecul dezastruos al mișcării palatino-boemiene, care se sfîrșise, pentru sprijinitorii ei, în dezamăgire și deznădejde.

Printre cei dezamăgiți era Robert Fludd. Într-o carte publicată în 1633, Fludd spune: „Cei care mai de mult se numeau Frați rozicrucieni se numesc acum Înțelepții, numele (de rozicrucian) fiind atît de odios pentru contemporani, încît acum s-a șters din amintirea oamenilor.“[27] Și totuși Fludd a colaborat probabil cu Joachim Frizius la o carte intitulată *Summum bonum* [*Binele suprem*] sau „adevărata magie, cabală și alchimie a adevăratei Fraternități rozicruciene“, publicată în 1629 la Frankfurt. Pagina de titlu a cărții înfățișează Trandafirul, cu Crucea indicată pe tulpina lui și cu emblema pînzei

[26] J. P. D. a S., *Rosa Jesuitica, oder Jesuitische Rotgesellen. Das ist eine Frag ob die zween Orden der gennanten Ritter von der Heerscheren Jesu und die Rosen Creutzer ein einziger Orden sey*, Bruxelles, 1618; Praga, 1620.

[27] Robert Fludd, *Clavis philosophiae et alchymiae*, Frankfurt, 1633, p. 50; cf. Arnold, p. 193.

de păianjen și a stupului de albine pe care emblemele lui Zincgreff le asociaseră cu Electorul palatin, embleme la care caricaturile satirice făcute acestui om nefericit au replicat înfățișîndu-l de nenumărate ori încîlcit în pînze de păianjen sau năpădit de albinele din stup.

Asemenea aluzii ar fi fost înțelese numai de cei care își aminteau de embleme și de replica lor în caricaturi, iar mulți dintre cei care ar fi putut să le țină minte erau probabil morți în 1629. Atmosfera Războiului de treizeci de ani nu încuraja delicatețea de expresie, și, în caricaturile împotriva lui Frederic și a tot ce reprezenta el, subtilitățile „cununiei chimice“ ori ale emblematicii lui Maier sînt obliterate de o spaimă vrăjitorească. Și sub această formă zvonurile despre mișcarea rozicruciană s-au răspîndit din Germania în Franța.

8

Panica rozicruciană în Franța

În 1623 se spune că în Paris au apărut niște afișe care anunțau prezența în Paris a Fraților Crucii și ai Trandafirului.[1]

> Noi, în calitate de delegați ai Colegiului Fraților Crucii și ai Trandafirului, ne aflăm în acest oraș, văzuți și nevăzuți, prin Grația Celui Preaînalt, spre care sînt îndreptate inimile celor Drepți. Noi arătăm și predăm, fără cărți și semne, cum se poate vorbi în toate țările unde dorim să fim, precum și cum să-i scăpăm pe oameni de păcate și de moarte.

Acest anunț este astfel citat de Gabriel Naudé în cartea menționată în notă. Naudé crede că afișele sînt opera unor persoane care, nepreafiind în momentul acela știri senzaționale și regatul fiind liniștit, au socotit că este nevoie de puțină vîlvă. Dacă acesta a fost scopul lor, să stîrnească interes în jurul Fraților R. C., au reușit pe deplin. Naudé vorbește de un „uragan" de zvonuri care bătea acum peste Franța la știrea că această misterioasă Fraternitate, răspîndită nu de mult în Germania, a ajuns acum și în Franța. E greu de hotărît dacă astfel de informații au fost cu adevărat afișate sau dacă viul interes în privința lor n-a fost cumva stîrnit de cîteva cărți senzaționale publicate în acel an. Consider că îl putem crede pe Naudé în ce privește realitatea lor și are de bună seamă dreptate crezînd că asemenea zvonuri au fost răspîndite în mod deliberat cu intenția de a crea senzație sau panică.

Altă versiune privitoare la presupusele anunțuri de pe afișe poate fi găsită într-o scriere anonimă, publicată tot în 1623, cu titlul atrăgător de *Înspăimîntătoare Înțelegeri făcute între Diavol și Cei ce se pretind Nevăzuți.*[2]

> Noi, delegați ai Colegiului Crucii și al Trandafirului, aducem la cunoștința tuturor celor ce doresc să intre în Societatea și Congregația noastră că îi vom

[1] Gabriel Naudé, *Instruction à la France sur la vérité des Frères de la Rose-Croix*, Paris, 1623, p. 27.

[2] *Effroyables pactions faites entre le Diable et les prétendus Invisibles*, Paris, 1623; citată de Arnold, *Histoire des Rose-Croix*, pp. 7–8.

învăța tot ceea ce se poate ști despre Cel Preaînalt; în folosul lor ținem astăzi o adunare, și o să-i facem din văzuți nevăzuți, iar din nevăzuți, văzuți.

Se spune că există treizeci și șase dintre cei Nevăzuți, risipiți prin lume în grupuri de cîte șase. În 23 iunie precedent au ținut o adunare la Lyon, unde s-a luat hotărîrea ca în capitală să fie instalați șase delegați. Adunarea s-a ținut cu două ore înainte de Marele Sabbath, la care a apărut unul dintre principii cohortelor infernale, strălucind de lumină. Adepții s-au prosternat în fața lui și au jurat să se lepede de creștinism și de toate riturile și sfintele taine ale Bisericii. În schimb, li s-a promis că vor putea să se deplaseze oriunde ar dori, că vor avea pungile întotdeauna pline cu bani, că vor putea locui în orice țară, îmbrăcați în veșmintele locului, astfel încît să fie considerați băștinași, că vor avea darul elocinței astfel încît să-i poată atrage la ei pe toți oamenii, că vor fi admirați de cei învățați și cei curioși să vrea să-i cunoască, și recunoscuți ca mai înțelepți decît vechii profeți.

Aceste știri îngrijorătoare presupun la cititorii lor o anumită cunoaștere a manifestelor rozicruciene. Pioasa organizație a Fraților R. C. este transformată într-o organizație de închinători ai diavolului; secretul lor devine un secret diabolic; regula care le impunea să se îmbrace după obiceiul țării în care se află devine o schemă alarmantă de infiltrare. Interesul lor pentru progresul învățăturii și pentru filozofia naturii devine o momeală primejdioasă care să-i atragă la ei pe învățați și pe curioși. Bineînțeles, nu se spune un cuvînt despre motto-ul creștin al manifestelor, „*Jesus mihi omnia*", sau despre scopul lor filantropic, de a-i vindeca pe cei bolnavi. Se făcea așadar încercarea de a dezlănțui o vînătoare de vrăjitoare cu înspăimîntătorii rozicrucieni „invizibili" drept obiect al ei.

În secolul al XVII-lea o asemenea mișcare nu era o joacă, nu era un *ludibrium*, un lucru de șagă. Putea să aibă consecințe teribile, de felul celei la care cunoscutul iezuit francez François Garasse pare să se gîndească în cartea sa *La doctrine curieuse des beaux esprits de ce temps* [*Ciudata doctrină a oamenilor distinși din acest veac*], publicată în același an, 1623. Rozicrucienii, spune Garasse, sînt o sectă secretă din Germania[3]. Michael Maier este secretarul ei. În Germania, hangiii atîrnau trandafiri în taverne, pentru a da de înțeles că ceea ce se vorbește acolo nu trebuie repetat, ci ținut secret. Rozicrucienii sînt băutori și oameni de taină, de aici semnificația trandafirului în legătură cu ei (o sugestie destul de interesantă). Garasse a citit *Fama* și declară că învățătura autorului vine din Turcia și ca atare este de origine păgînă. Mai spune că un număr de rozicrucieni au fost de curînd condamnați ca vrăjitori la Malines și mărturisește ferma lui convingere că

---

[3] François Garasse, *La doctrine curieuse des beaux esprits de ce temps*, Paris, 1623, pp. 83 și urm. despre rozicrucieni.

toți cei de teapa lor ar trebui trași pe roată sau spînzurați. În ciuda unor aparențe de pietate, ei sînt în realitate niște vrăjitori răi, primejdioși și pentru religie, și pentru stat.

Vrăjitoarea tradițională este o femeie, capabilă să se transporte magic la Sabat. În această încercare de a declanșa o vînătoare de vrăjitoare împotriva rozicrucienilor, în Franța femeile nu sînt menționate: sexul Invizibililor ca închinători ai diavolului și ca frecventatori ai Sabatului nu este menționat. Trăsăturile vrăjitorești tradiționale, cum ar fi invizibilitatea și mijloacele magice de transport, sînt transferate asupra Fraților R. C. Rozicrucienii invizibili devin obiectele unei vînători de vrăjitoare, iar unele dintre caracteristicile lor, îndeosebi profunda lor învățătură, prin care îi atrag pe „curioși", nu se potrivesc cu imaginea generică a vrăjitoarelor, care erau de obicei niște biete femei ignorante. Cu toate acestea, se pare că autorul *Înspăimîntătoarelor înțelegeri* și Garasse montează realmente o vînătoare de vrăjitoare împotriva „invizibililor" rozicrucieni, folosindu-se de manifeste drept material și descifrînd tîlcuri diabolice în presupusele mișcări și activități ale Fraților R. C. Aceste scrieri îi înfățișează pe „rozicrucieni" ca pe niște personaje cu adevărat infernale, aparținînd unei asociații diabolice secrete.

Psihoza vrăjitoarelor, care a fost o atît de cumplită trăsătură a scenei sociale europene în secolul al XVI-lea și la începutul celui următor, nu era specifică nici uneia dintre cele două părți ale marii divizări religioase a Europei. Cîteva dintre cele mai violente vînători de vrăjitoare au avut loc în cercurile luterane din Germania. Cu toate acestea, „cea mai crîncenă dintre toate persecuțiile de vrăjitoare, culmea nebuniei europene" a fost aceea care a izbucnit în Europa Centrală în 1620 și după aceea „și care a dus la nimicirea protestantismului în Boemia și în Palatinat"[4] și la recucerirea Germaniei de către catolicism. „Pretutindeni în Europa... condamnările de vrăjitoare s-au înmulțit o dată cu recucerirea catolică."

Este așadar limpede că autorul *Înspăimîntătoarelor înțelegeri* și iezuitul Garasse erau în tradiția anilor 1620 atunci cînd montau o prigoană de vrăjitoare. Am văzut cum, în Germania, literatura rozicruciană a încetat subit în 1620 și a fost strivită după alungarea Electorului palatin de pe tronul Boemiei și după cucerirea de către catolici a Boemiei și a Palatinatului. Ne putem întreba dacă nu cumva vînătoarea de vrăjitoare în aceste părți ale lumii și la această vreme nu a făcut parte din efortul de a anihila mișcarea palatino-boemiană, în relațiile acesteia cu manifestele rozicruciene? Am văzut cu cîtă perseverență dușmanii Electorului palatin au făcut să circule, după înfrîngerea lui, acele caricaturi satirice îndreptate împotriva sa. De asemenea, am constatat cum cel puțin una dintre aceste satire îl asociază în chip clar cu rozicrucianismul. Există în satire o tendință generală de a-l

[4] H. R. Trevor-Roper, *Religion, the Reformation and Social Change*, Londra, 1967, p. 156.

asocia pe Frederic cu magia. Dacă literatura germană antivrăjitorească din anii 1620 și de după aceea ar fi examinată cu presupoziția că ar putea fi asociată cu o panică antirozicruciană, așa cum ea este în chip evident asociată în aceste tipărituri puse în circulație în 1623 în Franța, am putea găsi un spor de documente în sprijinul ipotezei că marea concentrare de studii renascentiste cu tendințe ezoterice, care și-a găsit expresia în manifestele rozicruciene, ar fi putut într-adevăr să ajute la intensificarea psihozei împotriva vrăjitoarelor care a izbucnit după victoriile catolice.

Este important să notăm data, 1623, cînd vînătoarea de vrăjitoare combinată cu panica antirozicruciană se răspîndește în Franța. În 1623, reprimarea Boemiei și a Palatinatului era completă, iar anihilarea ideilor care puseseră în mișcare aventura boemiană devenise, pe cît posibil, completă, prin suprimarea publicațiilor „rozicruciene". Știri despre evenimentele din primii ani ai Războiului de treizeci de ani se răspîndiseră pretutindeni în Europa, și în dîra acestor evenimente au străbătut și cîteva știri legate de mișcarea rozicruciană. De aici răspîndirea în Franța a tehnicilor represive, sub forma unei prigoane de vrăjitoare împotriva Celor Nevăzuți și a pompoaselor lor manifeste.

Din *Lămurirea Franței* a lui Naudé se poate afla și mai mult despre isteria *Înspăimîntătoarelor înțelegeri* și a altor producții de același tip, pentru că Naudé este mai bine informat. Citează pe larg din *Fama*, din care avea un exemplar tipărit, după care spune: „Priviți, domnilor, pe vînătoreasa Diana, pe care Acteon vi-o înfățișează goală."[5] Desigur, fraza poate fi interpretată ca fiind satirică, dar ea dovedește că Naudé era la curent cu o predilectă travestire mitologică a căutării adevăratei științe. Vorbește despre influența considerabilă pe care au avut-o *Fama* și *Confessio* și știe și de cîteva dintre scrierile lui Maier. Potrivit lui Naudé, *Fama* făcuse în Franța o puternică impresie, trezind speranța unor iminente progrese ale cunoașterii. Spune că s-a răspîndit peste tot zvonul că, după toate „noutățile" care i-au surprins pe „părinții noștri" — descoperirea unor lumi noi, inventarea tunului, busolele, ceasurile, inovațiile în materie de religie, de medicină, de astrologie — ne aflăm în preajma unei noi epoci de descoperiri. Noile curente de gîndire culminează, așa s-a răspîndit știrea, cu Frații R. C. și cu speranțele pe care le trezesc ei.[6] Tycho Brahe face noi descoperiri, Galileo și-a inventat „ocheanul" (telescopul) și acum apare Fraternitatea rozicruciană, anunțînd iminenta „instaurare" sau primenire a cunoașterii făgăduită de Scripturi[7] (ceea ce sună ca un ecou al lui Bacon). Remarcele lui Naudé aduc dovada

---

[5] Naudé, *Instruction*, p. 38.

[6] *Ibid.*, pp. 22 și urm.

[7] *Ibid.*, p. 24. *Novum Organum* al lui Bacon a fost publicat în 1620, ceea ce a făcut concepțiile sale privitoare la progresul științei disponibile în latină. Iar traducerea latină a *Progresului științei* a fost publicată în 1623.

că manifestele rozicruciene erau citite mult dincolo de hotarele Germaniei și erau acceptate ca profeții ale unei iluminări pe cale de a avea loc, încă una după cea a Renașterii.

Firește, Naudé trebuia să fie precaut din cauza panicii. El considera, lucrul e limpede, că presupusele manifeste rozicruciene de pe afișe erau inventate de „unii“ pentru a stîrni senzație. Totuși menționează aprobativ cartea lui Garasse și vorbește cu desconsiderare despre numeroasele cărți privitoare la Frații R. C. publicate în Germania. Tratînd despre reputația lor de magicieni, îl menționează pe Fludd, iar mai departe dă o listă de autori care reprezintă, din cîte crede el, felul de doctrină pe care o aprobă Frații R. C.. Lista aceasta include[8]:

John Dee, *Monas hieroglyphica*
Trithemius, *Steganographia*
Francesco Georgi, *Harmonia mundi*
François de Candale, *Pimandre*
„Thyart sa Musique“
„Brunus les umbres de ses idees“
Ramon Lull „sa Dialectique“
Paracelsus „son commentaire de Magie“.

Iată deci interesele Fraților R. C. ferm plasate în tradiția hermetică, cu menționarea traducerii lui François de Candale, în franceză, a *Hermeticii*[9] și a cărții cabalistice a lui Giorgi, *Armonia Lumii*[10] (mult folosită de Fludd). *Steganographia* lui Trithemius îi asociază pe Frații R. C. cu magia angelică[11] și este de o deosebită importanță faptul că Naudé menționează *Monas hieroglyphica* a lui Dee și o scriere a lui Bruno (*De umbris idearum* — Despre umbrele ideilor)[12], o binevenită confirmare a influenței lui Dee și a lui Bruno asupra mișcării rozicruciene. *Muzica*[13] lui Pontus de Tyard introduce filo-

---

[8] *Ibid.*, pp. 15–16.

[9] François de Foix de Candale, *Le Pimandre de Mercure Trismegiste*, Bordeaux, 1579; cf. D. P. Walker, „The Prisca Theologia in France“, în *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, XVII (1974), p. 209; Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, p. 173.

[10] Francesco Georgi, *De harmonia mundi*, Veneția, 1525.

[11] *Steganographia* lui Trithemius (publicată în 1606 dar cunoscută cu mult înainte în manuscris) era un manual de Renaștere dintre cele mai importante de Cabală practică sau invocare a îngerilor; vezi *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, p. 145. În ce privește folosirea ei de către Dee pentru magia lui angelică, vezi French, *John Dee*, pp. 111 și urm.

[12] G. Bruno, *De umbris idearum*, Paris, 1582; vezi *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, pp. 192 și urm.; *The Art of Memory*, pp. 200 și urm.

[13] Titlul se poate referi la oricare dintre dialogurile filozofice ale lui Tyard, toate întemeiate pe presupoziții de armonie universală, dar trimite în mod special la *Solitaire second, ou Discours de la Musique*, Lyon, 1555; vezi cartea mea *The French Academies of the Sixteenth Century*, Warburg Institute, 1947, retipărită Kraus, 1968, pp. 77 și urm.

zofia muzicală practicată de Pleiadă, din care făcea parte și el. Naudé, ca francez, este în măsură să asimileze filozofia rozicruciană unei tradiții hermetice franceze, menționînd *Hermetica* lui François de Candale și dîndu-l pe Tyard ca exemplu de filozofie muzicală.

Autorii menționați de Naudé sînt cu toții profund reprezentativi pentru tradiția hermetică a Renașterii, și el consideră noile progrese promise de Frații R. C. ca provenind din aceasta.

Printre alte puncte interesante din comentariile lui Naudé se află și menționarea lui „Hentisberus" și a lui „Suisset Calculator"[14] ca avînd o inspirație comună cu rozicrucienii. Este vorba de o aluzie la doi matematicieni din Oxfordul medieval[15], membri ai școlii de matematică de la Merton, ale căror lucrări, actualizate și tipărite, au influențat linii importante ale studiilor matematice din secolul al șaptesprezecelea. S-ar putea ca, în privința aceasta, Naudé să dea dovadă de cunoașterea unor studii matematice ale rozicrucienilor nedivulgate în publicațiile lor „mincinoase și nefolositoare".

Tot cu un ton depreciativ continuă să vorbească de născocirile poeților, de himerele magicienilor și ale șarlatanilor, de Mînăstirea Thélème a lui Rabelais, de *Utopia* lui Moore ca aparținînd toate „labirintului" R. C.

Naudé își încheie cartea cu o notă de dezaprobare conformistă a Fraților R. C., afirmînd cu tărie că este de aceeași părere cu iezuiții în ce privește caracterul pernicios al mișcării lor. Mai mult, adaugă el, afirmațiile lor au fost cu strălucire respinse de argumentele lui Libavius.[16] Iată deci că Naudé știa și de Libavius. Era realmente bine informat și în chip evident extrem de interesat, deși în 1623, cînd panica bîntuia în Franța, năzuind să anihileze zvonurile despre *Fama* și se simțea că se pune la cale o vînătoare de vrăjitoare, unui învățat îi ședea bine să fie cît mai prudent.

Cu doi ani mai tîrziu, în 1625, Naudé a dovedit mai mult curaj publicînd vestita lui carte: *Apology for Great Men Suspected of Magic* [*Apărarea unor oameni mari suspectați de magie*][17], în care stabilește că există patru feluri de magie: *magia divină*, *teurgia*, care este magia religioasă, capabilă să elibereze sufletul de contaminarea cu trupul, *goetia*, care e vrăjitorie, și *magia naturală*, care este știința naturii. Numai al treilea fel de magie, *goetia,* este malefică, și oamenii mari nu s-au făcut vinovați de ea. Printre oamenii mari pe care îi apără, socotindu-i nevinovați de magie rea, se numără Zoroastru, Orfeu, Pitagora, Socrate, Plotin, Porfir, Iamblih, Ramon Lull, Paracelsus,

---

[14] Naudé, *Instruction*, p. 16.

[15] John Hentisburg și Richard Swineshead; vezi Thorndike, III, pp. 370–385; R. T. Gunther, *Early Science in Oxford*, Oxford, 1923, II, pp. 42 și urm.

[16] Naudé, *Instruction*, p. 90.

[17] Gabriel Naudé, *Apologie pour les grands hommes soupçonnés de Magie*, Paris, 1625; referirile la pagini sînt la ediția de la Amsterdam, 1712.

Henricus Cornelius Agrippa (căruia îi este dedicat un capitol întreg), Pico della Mirandola — pe scurt, neoplatoniștii și tradiția renascentistă provenind de la ei, îndeosebi Agrippa, principalul reprezentant al magiei din Renaștere. Naudé îndeamnă stăruitor la o mai mare grijă în practicarea magiei, pentru ca oamenii buni să nu fie confundați cu magicienii malefici.

În *Apărare* nu-i menționează pe Frații R. C., însă, de vreme ce scriitorii pe care, cu doi ani înainte, îi enumerase ca de aceeași inspirație ca și rozicrucienii aparțin cu toții tradiției pe care o apără acum, putem în chip rezonabil presupune că se gîndea și la rozicrucieni, împotriva cărora panica era încă puternică. Este prin urmare interesant de notat că Naudé enunță principalele două motive datorită cărora oamenii pot fi pe nedrept învinuiți de magie malefică.

Una din cauze este că cei care studiază matematicile tind să fie acuzați de magie pentru că în jurul unor astfel de studii a plutit întotdeauna o aură de magie, iar rezultatele practice extraordinare pe care le poate produce o cunoaștere a matematicii și a mecanicii par magice celor ignoranți.[18] De lucrul acesta se plîngea John Dee în *Prefața* la Euclid: că este în chip greșit acuzat de a fi un „vrăjitor“ din cauza priceperii sale într-ale matematicii și a capacității de a produce minuni mecanice.[19] Iar Naudé îl include pe Dee în argumentarea privitoare la matematicienii acuzați de a fi vrăjitori, citînd nu prefața lui Dee la Euclid, ci prefața la *Aforismele* sale, unde Dee spune că scrie o apărare a lui Roger Bacon[20], în care să arate că lucrurile miraculoase pe care le făcea Bacon nu se datorau „vrăjitoriei“, ci bunei cunoașteri a matematicilor. Naudé regretă că această apărare a lui Roger Bacon de către Dee nu s-a păstrat. Citatul care urmează este din ceea ce spune Naudé despre carte[21]:

> Dacă am avea cartea pe care John Dee, cetățean al Londrei și un foarte învățat filozof și matematician, spune că a scris-o în apărarea lui Roger Bacon, carte în care arată că tot ce se spune despre minunile făcute de el trebuie atribuit

[18] *Apologie*, pp. 49 și urm.

[19] *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, p. 149; *Theatre of the World*, pp. 30–31; French, *John Dee*, p. 8.

[20] John Dee, *Propaideumata aphoristica*, Londra, 1558, 1568; titlul cărții lui Dee despre Roger Bacon este anunțat în prefață ca fiind *Speculum unitatis; sive Apologia pro Fratre Rogerio Bacchone Anglo*. Dee mai menționează această carte în dedicația *Monadei hieroglifice* către Maximilian al II-lea, unde spune că a fost scrisă în 1557.

[21] *Apologie*, p. 350. Naudé afirmă că vestitul cap vorbitor, a cărui invenție i se atribuie lui Roger Bacon, este o născocire a gloatei engleze; a auzit vag de folosirea acestei povești de către niște dramaturgi englezi.

Cartea lui Salomon de Caus, *Les raisons des forces mouvantes*, a fost republicată la Paris în 1624, cu un adaos în care sînt înfățișate minuni destinate de De Caus grădinilor de la Heidelberg.

unei bune cunoașteri a naturii și a matematicilor și nu unor legături cu demonii, pe care nu le-a avut niciodată, dacă, zic, cartea aceasta ni s-ar fi păstrat, declar că n-aș mai spune un cuvînt despre el [Roger Bacon]... Dar, de vreme ce cartea [lui Dee despre Bacon] n-a ieșit încă la lumină, din cîte știu eu... mă văd silit să completez această lacună, astfel ca bunul nume al acestui franciscan englez, care era Doctor în Teologie, și cel mai mare chimist, astrolog și matematician din vremea sa, să nu fie pe veci osîndit să rămînă îngropat printre vrăjitori și magicieni, dintre care în chipul cel mai sigur nu făcea parte...

Cartea lui Dee despre Roger Bacon n-a ieșit nici acum la lumină, dar este extrem de interesant că Naudé o invocă în cadrul propriei sale scrieri întru apărarea matematicienilor acuzați de magie.

Cealaltă cauză pentru care, după părerea lui Naudé, oamenii pot fi acuzați pe nedrept de vrăjitorie este natura lor „politică"[22], adică toleranța lor în materie de credință, faptul că nu sînt înclinați să-i persecute pe cei care nu le împărtășesc părerile religioase.

De vreme ce, în *Apărarea* sa, Naudé nu-i pomenește nicăieri pe Frații R. C., sîntem îndreptățiți să afirmăm cu hotărîre că aceste două cauze de a fi pe nedrept acuzat de magie — interesele matematice și toleranța religioasă — ar fi putut fi aplicate de el pentru a explica teroarea antirozicruciană din vremea lui. Totuși, de vreme ce a inclus o carte a lui John Dee în lista autorilor pe care îi socotea din aceeași familie spirituală cu Frații R. C., în timp ce cu doi ani înainte se alăturase, cam cu jumătate de gură, detractorilor lor, putem spune că Naudé, în prima lui carte, îi leagă fără rezerve pe Frații R. C. de Dee, iar în a doua carte îl folosește pe Dee în apărarea matematicienilor de învinuirile de practici vrăjitorești.

Este evident că Naudé știa foarte multe lucruri, însă, chiar în *Apărare,* el continuă să fie cît se poate de prudent. Vîntul antirozicrucian încă mai bătea furtunos peste Franța.

Sîntem pe cale de a intra acum în istoria unei vremi cînd noile curente de gîndire din secolul al XVII-lea cîștigă în forță, în timp ce filozofiile animiste ale Renașterii, cu implicațiile lor magice, intră în declin.

În cadrul atacului împotriva animismului, hermetismului și cabalismului Renașterii, cu toate manifestările lor adiacente, marea figură este aceea a călugărului francez Marin Mersenne, prietenul lui René Descartes. Prin atacul său masiv împotriva întregii tradiții a Renașterii, Mersenne a deschis calea către afirmarea filozofiei carteziene.

Este semnificativ faptul că primul puternic atac al lui Mersenne împotriva tradiției Renașterii, cartea lui *Quaestiones in Genesim,* a fost publicată în 1623, anul cînd a izbucnit în Franța panica rozicruciană. În această scriere,

---

[22] *Apologie*, p. 22.

Mersenne atacă Magia și Cabala Renașterii și toate numele mari asociate cu această tradiție, Ficino, Pico, Agrippa, alții și alții, critica cea mai severă rezervîndu-i-o exponentului acestei tradiții contemporan cu el, lui Robert Fludd. Și-a continuat atacurile și în anii următori, Fludd a replicat, iar controversa Mersenne–Fludd a reținut atenția Europei.

Nu voi încerca, în puținele paragrafe ale capitolului de față pe care le pot rezerva acestei polemici, să menționez toate publicațiile legate de ea. Am încercat să tratez unul dintre aspectele ei în altă carte, dovedind că era vorba, în esență, de atacarea tradiției hermetice de către Mersenne și de apărarea ei de către Fludd, și că datarea *Hermeticelor* făcută de Causaubon a fost folosită de Mersenne ca un instrument de subminare a tradiției hermetice.[23] Aici trebuie să mă limitez la a indica, foarte sumar, în ce fel noua linie de abordare, istorică, practicată în această carte, poate influența înțelegerea poziției lui Mersenne.

Am văzut că mișcarea rozicruciană — sau manifestele ei — era în strînsă legătură cu tentativa organizată de a-l instala pe Frederic, Electorul palatin, pe tronul Boemiei, că publicarea operelor lui Fludd în Palatinat făcea parte din curentul de gîndire din fundalul mișcării politico-religioase. Am văzut cum totala prăbușire a acestei încercări, o dată cu înfrîngerea suferită lîngă Praga în 1626, a declanșat o mare campanie satirică împotriva tuturor țelurilor ei. Am văzut că încetarea bruscă, în Germania, a publicațiilor rozicruciene a coincis cu prăbușirea din 1620 și că acuzația de vrăjitorie ajunge să fie un puternic atu în campania cuceritorilor împotriva rozicrucianismului, care începe să se împletească cu vînătoarea de vrăjitoare. Am mai văzut, de asemenea, că panica antirozicruciană declanșată în Franța în 1623 îi prezenta pe Frații R. C., autori ai manifestelor, drept o asociație diabolică, magică și secretă.

Acum este clar că Mersenne a fost afectat de toate acestea, așa cum erau de fapt afectați toți cei care au trăit la începutul secolului al XVII-lea. Tentativa lui Frederic și a celor din preajma lui de a sfărîma controlul Imperiului de către Habsburgi, eșecul acestei tentative și izul de vrăjitorie iscat în jurul ei de către învingători erau evenimente de pe scena Europei care nu puteau scăpa nimănui. Panica antirozicruciană l-a afectat pe Mersenne. E limpede, nu numai din cărțile, dar și din corespondența lui, că Mersenne era pe deplin convins că Frații R. C. sînt oameni ai diavolului, vrăjitori malefici și agenți subversivi, pe care și-i închipuia mișunînd, nevăzuți, prin toate țările, ca să-și răspîndească doctrinele lor vătămătoare.[24] În plus, exis-

[23] *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, pp. 432–440.

[24] Marin Mersenne, *Correspondence*, ed. Waard și Pintard, Paris, 1932, I, pp. 37–39, 154, 455 etc.; II, pp. 137, 149 (Gassendi și rozicrucienii); 181 și urm., 496 (J. B. Van Helmont și rozicrucienii); *La vérité des sciences*, Paris, 1625, pp. 566–567; cf. *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, pp. 408 etc.

tența lor reală i se pare dovedită de scrierile lui Robert Fludd, pe care îl considera un rozicrucian tipic, și a cărui acceptare fără rezerve a tradiției hermetice în forme extreme era limpede pentru orice cititor.

Reacția lui Mersenne la panica antirozicruciană se deosebește de cea a lui Naudé. Naudé pare să fi crezut că în spatele magiei benefice a mișcării rozicruciene se aflau importante activități matematice. În schimb nu încape îndoială că Mersenne considera că magia este malefică și că exagerata creștere a magiei și a Cabalei era un semn că felul de a gîndi al Renașterii trebuie eliminat din rădăcini, că filozofia animistă a Renașterii trebuie nimicită, iar magia renascentistă, în manifestările ei moderne sau fluddiene, reprimată fără crutare. Mersenne era un om blajin și bun la suflet, foarte diferit de părintele Garasse, totuși reacția lui la panica antirozicruciană era mai asemănătoare cu cea a lui Garasse decît cu cea a lui Naudé, o reacție determinată de spaimă. Sîntem obligați, de asemenea, să ne amintim că Mersenne, ca și Descartes, fusese educat în colegiul iezuit din La Flèche și ca atare că va fi fost influențat în tinerețe de concepțiile iezuite.

Și astfel Mersenne, în toate scrierile sale, urmărește să elimine influențele Renașterii. Lucru uneori anevoios, mai ales sub aspectul său muzical, pentru că Mersenne credea în armonia universală și admira Academia de Poezie și de Muzică a lui Baif, Academie pentru activitățile căreia el este unul dintre principalele izvoare de informație.[25] În cartea lui *Harmonie universelle* (1636) el s-a văzut obligat să expună armonia universală într-un fel care să evite filozofia magică macro-microcosmică (deși, în fapt, se folosește de una dintre diagramele lui Fludd) și să elimine concepția renascentistă pe care se întemeia activitatea Academiei lui Baif și căreia Tyard îi dăduse expresie filozofică (ceea ce Naudé știa foarte bine).

Filozofia secolului al XVII-lea care avea să înlocuiască filozofiile Renașterii era mecanicismul cartezian, iar Mersenne, prieten devotat și admirator al lui Descartes, a contribuit considerabil, prin numeroasele sale relații și prin corespondență, la încurajarea trecerii de la concepția magică la cea mecanicistă.[26] Iată una dintre cele mai profunde ironii ale istoriei gîndirii: progresele științei mecanice, prin care s-a născut ideea mecanicismului ca o posibilă filozofie a naturii, erau ele însele un rezultat al tradiției magice a Renașterii. Mecanicismul înstrăinat de magie a devenit filozofia care avea să elimine animismul Renașterii și să-l înlocuiască pe „vrăjitor" cu filozoful mecanicist.

Lucrul acesta nu este, în genere, înțeles, și, așteptînd recunoașterea lui, este important să încercăm să descoperim și să înțelegem toate împrejurările

---

[25] *The French Academies of the Sixteenth Century*, pp. 23 și urm.

[26] Vezi R. Lenoble, *Mersenne ou la naissance du mécanisme*, Paris, 1948.

care au dus la această hotărîtoare schimbare în atitudinea omului față de natură. Printre factorii istorici care au determinat noua situație se află și cei pe care i-am examinat în cartea de față. Eșecul mișcării rozicruciene în Germania, suprimarea ei prin violență și printr-o sălbatică antipropagandă au influențat gîndirea de la începutul secolului al XVIII-lea, infuzîndu-i o atmosferă de spaimă. Mersenne era și el înfricoșat. Avea de apărat propriile sale interese în materie de matematici și de mecanică, adică să le apere de orice bănuială de vrăjitorie necurată. Acest context a conferit mișcării sale antirenascentiste o asprime care ar fi lipsit în vremuri mai potolite și ar fi putut duce la un demers mai blînd și însoțit de mai puține pierderi ale aspectelor mai valoroase din tradiția Renașterii.

Care a fost relația dintre Descartes și Frații R. C.? Unele dintre cele mai importante informații în această privință pot fi găsite în fascinanta biografie a lui Descartes scrisă de Baillet (și publicată pentru întîia oară în 1691).[27] Cunoașterea dobîndită de noi asupra situației istorice ne aduce în măsură să citim această biografie cu o nouă înțelegere sau, în orice caz, cu noi întrebări care s-ar putea ivi pe parcursul lecturii.

În 1618 tînărul Descartes a trecut din Franța în Olanda și s-a înrolat în armata prințului Mauriciu de Nassau. O hotărîre destul de ciudată pentru Descartes, catolic și educat de iezuiți, dar explicația care se dă este aceea că voia să vadă lumea și să-și lărgească astfel cunoașterea oamenilor și a vieții. În această dispoziție reflexivă, Descartes se duce în 1619 în Germania, pentru că îi ajunseseră la ureche zvonuri despre niște ciudate mișcări de acolo, despre o revoltă în Boemia și, decurgînd din aceasta, un război între catolici și protestanți. Auzind că ducele de Bavaria recrutează trupe, s-a gîndit să li se alăture, dar fără a avea o idee limpede împotriva cui urmau să lupte. Pînă la urmă a răzbătut știrea că trupele urmau să pornească împotriva Electorului palatin, pe care boemienii și-l aleseseră drept rege.[28] După cîte se pare, Descartes a aflat aceste lucruri fără să se tulbure prea mult și și-a petrecut iarna încartiruit undeva pe Dunăre unde, încălzit de o sobă germană, a căzut într-o serie de meditații profunde. În noaptea de 10 noiembrie 1619 a avut niște vise[29] care par să fi fost o experiență foarte importantă, ducîndu-l la convingerea că matematica era singura cheie de înțelegere a naturii. În restul acelei ierni a dus o viață solitară și meditativă, nu însă fără unele contacte cu niște persoane de la care a auzit despre o societate stabilită în Germania sub numele de Frații Crucii și ai Trandafirului, care făgăduia o nouă înțelepciune și „o știință adevărată".[30] Aceste

---

[27] Adrien Baillet, *La Vie de Monsieur Descartes*, Paris, 1631.

[28] *Ibid.*, pp. 58–59.

[29] *Ibid.*, pp. 81–86.

[30] *Ibid.*, pp. 87–92.

zvonuri se potriveau atît de bine cu propriile sale gînduri și strădanii, încît a încercat să dea de Frați, însă fără să izbutească. Una dintre regulile lor era să nu poarte veșminte care să-i distingă de cei din preajma lor, astfel că, în chip firesc, era foarte greu să-i găsești. Însă marele număr de publicații pe care le produceau stîrnise mare vîlvă. Totuși Descartes n-a citit nimic din toate acestea (renunțase la citit), iar mai tîrziu a declarat că nu știa nimic despre rozicrucieni, deși, cînd s-a înapoiat la Paris în 1623, a aflat că șederea lui în Germania i-a cîștigat reputația de a fi rozicrucian.

În iunie 1620 Descartes era la Ulm, unde și-a petrecut restul verii și unde a întîlnit pe un anume Johann Faulhaber, care a fost foarte impresionat de extraordinara lui inteligență.[31] (Acest Faulhaber a fost una dintre primele persoane care publicaseră o scriere adresată Fraților R. C.) Cînd Descartes a auzit că generalul său, ducele de Bavaria, se îndrepta spre Boemia, el s-a alăturat armatei catolice și imperiale, a fost prezent la faimoasa bătălie de lîngă Praga (Muntele Alb) și a intrat în Praga, la 9 noiembrie, împreună cu învingătorii. Se crede că ar fi putut să vadă în Praga faimosul aparat astronomic al lui Tycho Brahe, însă Baillet crede că lucrul este improbabil, de vreme ce aparatul a fost distrus sau luat de acolo.[32]

După asta Descartes a petrecut o vreme, meditînd, în sudul Boemiei[33], iar în 1621 și-a continuat călătoriile prin Moravia, Silezia, nordul Germaniei, Olanda catolică, întorcîndu-se la Paris în 1623.

Aici bîntuia cu violență panica antirozicruciană. Descrierea ei de către Baillet trebuie citată.[34]

> Cînd [Descartes] a sosit [la Paris] subiectul discuției publice îl constituiau situația nenorocosului conte palatin, ales rege al Boemiei, expedițiile lui Mansfeldt și transferul calității de Elector de la contele palatin la ducele de Bavaria, făcută la Regensburg la 15 februarie precedent. El [Descartes] a fost în măsură să satisfacă în această privință curiozitatea prietenilor săi, iar în schimb ei i-au dat unele știri care, oricît de incredibil ar părea, le stîrneau oarecare neliniște. În ultimele cîteva zile se vorbise mult în Paris de Frații Crucii și ai Trandafirului, pe care el îi căutase zadarnic în Germania în timpul iernii lui 1619, și începea să se răspîndească zvonul că el [Descartes] se înrolase în Fraternitatea lor.

---

[31] *Ibid.*, p. 68. Vezi Johann Faulhaber, *Mysterium Arithmeticum sive Cabalistica et Philosophica Inventio... illuminatissimis laudatissimisque Fratribus R. C.... dicata* , Ulm, 1615. Într-o scriere anterioară, *Himlische... Magia oder Newe Cabalistische Kunst* , Ulm, 1613, Faulhaber include, în felul în care tratează subiectul, artele mecanice, instrumentele mecanice, perspectiva etc.

[32] *Ibid.*, p. 75.

[33] *Ibid.*, pp. 91–92.

[34] Tradusă după versiunea prescurtată din *Vie de Monsieur Descartes*, Paris, 1693, pp. 51–53. Pentru viziunea completă, vezi ediția din 1691, pp. 106–108.

Aceste știri l-au uimit atît pentru că asemenea lucru nu stătea în firea lui, cît și pentru că nu se potrivea cu înclinarea pe care o avusese dintotdeauna de a-i considera pe rozicrucieni drept impostori și vizionari. În Paris erau numiți Invizibilii și se dădea drept sigur faptul că, dintre cei treizeci și șase de delegați pe care conducătorul lor îi trimisese în întreaga Europă, șase veniseră în Franța în februarie și erau găzduiți, la Paris, în Marais; dar că nu puteau comunica pe cale normală cu nimeni și nimeni nu putea comunica astfel cu ei; comunicarea se făcea numai prin gînd asociat cu voința, adică într-un fel imperceptibil pentru simțuri.

Faptul cu totul întîmplător că au sosit la Paris în același timp cu domnul Descartes ar fi putut avea un efect supărător asupra reputației sale dacă s-ar fi ascuns sau ar fi trăit în singurătate, așa cum se obișnuise să facă în timpul călătoriilor sale. Dar i-a pus în încurcătură pe cei care voiau să profite de coincidență ca de o confirmare a calomniei lor. Putea fi văzut de oricine și mai ales de prietenii săi, care nu aveau nevoie de alt argument pentru a se convinge că nu era un membru al Fraternității rozicruciene sau, altfel zis, al Invizibililor, și s-a folosit de același argument, al invizibilității lor, pentru a explica celor curioși de ce i-a fost cu neputință să găsească în Germania fie și un singur rozicrucian.

Prezența lui a avut drept efect să calmeze agitația prietenului său, părintele Mersenne... care fusese cu atît mai mult tulburat de acest zvon fals cu cît era mai puțin înclinat să creadă că rozicrucienii sînt invizibili sau pur și simplu imaginari, după tot ce cîțiva autori germani și un englez, Robert Fludd, scriseseră în favoarea lor.

Nu încape îndoială că acesta este unul dintre momentele culminante în extraordinara istorie a acestui subiect extraordinar: Descartes arătîndu-se prietenilor săi din Paris pentru a demonstra că este vizibil și că, prin urmare, nu este un rozicrucian!

Iată deci că Descartes se afla în acea regiune a Germaniei unde se răspîndea rumoarea rozicruciană tocmai în timp ce avea visurile și gîndurile lui hotărîtoare, că a intrat în Praga împreună cu trupele catolice, că ar fi putut să-i vadă acolo pe Frederic și pe Elisabeta în ceasul acela crîncen, că a colindat prin Praga ocupată, că știa exact ce se întîmplase. Și că apoi a petrecut o vreme meditînd în Boemia de sud și a sosit la Paris într-un moment în care marea știre era că Electorul palatin încetase să mai fie Elector, lucru despre care, cum remarcă Baillet, Descartes putea să dea prietenilor săi informații dobîndite în miezul evenimentelor, de vreme ce fusese martor ocular al acestor mari schimbări, la fața locului, în Praga, cînd s-au petrecut, și înainte de aceasta, obținînd pe drum informații despre mișcările din Germania.

Și toate aceste știri erau amestecate cu rozicrucieni. Panica antirozicruciană a izbucnit în Paris, spune Baillet, cînd știrile se mărgineau la Electorul palatin și nenorocirile sale. Celelalte surse ale noastre privitoare la fenomen nu ne-au atestat acest lucru, ceea ce confirmă opinia că există o

legătură între panica din Paris și evenimentele din Germania. Cît despre aventurile lui Descartes cu rozicrucienii, ele se conformează tiparului curent. Aude despre ei, încearcă să-i găsească, nu reușește. Faptul că Descartes face din vizibilitatea lui o dovadă că nu este rozicrucian este un rafinament față de experiențele normale ale căutătorilor de rozicrucieni, unul vrednic de un mare filozof!

Dorința dintotdeauna a lui Descartes a fost să ducă o viață liniștită, retrasă și singuratică, meditînd asupra matematicii și, la cîțiva ani după experiența mai sus descrisă, care arată ce poate păți la Paris un matematician care nu se prea arată semenilor săi, s-a mutat în Olanda. Mulți ani mai tîrziu, în 1644, s-a stabilit într-un castel mic și liniștit de lîngă Leiden, mai ales pentru a se afla în apropiere de prințesa Elisabeta a Palatinatului, fata cea mai mare a nefericitului Elector Frederic, care murise în 1632 și a cărui văduvă, Elisabeta Stuart, „regina de o iarnă" a Boemiei, continuase să trăiască la Haga cu familia ei. Prințesa Elisabeta făcuse o mare pasiune pentru scrierile lui Descartes, care a găsit în ea un discipol plin de discernămînt și care îi admira nespus atît caracterul cît și strălucirea minții. Ei i-a dedicat, în 1644, *Principia*, numind-o, în dedicație, fiică a regelui Boemiei și dînd astfel tatălui ei titlul pe care dușmanii i-l refuzaseră. În 1649, o dată cu semnarea Tratatului din Westfalia, Războiul de treizeci de ani a luat sfîrșit; tratatul prevedea restituirea Palatinatului de Jos lui Carol Ludovic, cel mai mare fiu în viață al „regelui de o iarnă" al Boemiei. Prințesa Elisabeta se gîndea să se retragă în Palatinat în momentul în care fratele ei s-ar fi instalat acolo. Și a sugerat că și Descartes ar putea locui în preajma lor. Din păcate, de planul ca Descartes să trăiască în Palatinat nu s-a ales nimic. Clima blîndă a văii Rinului, pline de podgorii, ar fi fost mai potrivită cu sănătatea lui decît Suedia, unde avea să moară curînd, obligat să accepte invitația reginei Christina de a veni acolo ca să discute filozofie cu ea. Din spusele lui Baillet, unul dintre motivele de a accepta invitația era gîndul că ar putea pleda la Curtea suedeză cauza prințesei Elisabeta și a Palatinatului.[35] Acest viu interes pe care l-a avut Descartes către sfîrșitul vieții pentru treburile Palatinatului ne face să ne întrebăm ce anume a făcut cu ani în urmă în călătoriile sale din Germania și Boemia. Este oare posibil să fi căutat în vremea aceea o revelație ascunsă în spatele invizibilității rozicruciene, noi dezvoltări crescînd din tradiții secrete — și să fi căutat asemenea lucruri în cercul nefericitului tată al prințesei Elisabeta?

Poate războaiele și vînătorile de vrăjitoare au făcut ca istoricul să nu mai vadă limpede pașii hotărîtori prin care spiritul european a ieșit din Renaștere pentru a intra în secolul al XVII-lea.

---

[35] *Vie de Monsieur Descartes*, 1691, pp. 388–389.

9

Francis Bacon „în umbra aripilor lui Iehova“

Marea furoare rozicruciană pare să fi trezit în Marea Britanie puțină atenție publică sau chiar deloc. Din tiparnițe n-au ieșit puhoaie de pamflete adresate Fraților R. C., ca în Germania între 1614 și 1620. N-au existat Invizibili care să pună afișe[1] care să stîrnească un interes frenetic sau furtuni de oprobriu, ca în Parisul anilor 1620. Sunetele de trîmbiță ale *Famei*, vestind omenirii o eră nouă și iminența unor noi și vaste progrese ale cunoașterii, par să fi fost înăbușite în insulele britanice.

Se auzeau în schimb alte sunete de trîmbiță, dînd vești mari, însă nu cu freamătul dezlănțuit al manifestelor rozicruciene, ci în termeni măsurați și rezonabili. Este vorba de manifestele privind progresul cunoașterii proclamate de Francis Bacon. Aceste manifeste îi erau dedicate lui Iacob I, același monarh cu cel în care mișcarea rozicruciană din Germania își pusese, zadarnic, atîtea speranțe.

Progresul științelor, publicat în 1605, este o sobră trecere în revistă a stării actuale a cunoașterii, atrăgînd atenția asupra acelor zone ale științei care erau deficitare, în care, dacă oamenii s-ar dedica experimentului și cercetării, s-ar putea cunoaște mai mult, în special în filozofia naturii, pe care Bacon o găsește plină de lipsuri deplorabile. O cunoaștere îmbunătățită a naturii poate și trebuie să fie folosită pentru ușurarea condiției omului, pentru ameliorarea poziției sale în lume. Bacon consideră că ar trebui să existe, în materie de cunoaștere, o conlucrare și o fraternitate, astfel ca învățații să poată să schimbe cunoștințe și să se ajute unii pe alții. Universitățile nu promovează în prezent asemenea schimburi pentru că nu există destulă înțelegere între universitățile Europei. Fraternitatea științei ar trebui să treacă peste hotarele naționale.[2]

Este neîndoielnic că, așa cum natura a creat frăția în familii, așa cum artele mecanice creează fraternități în cadrul comunităților, iar miruirea de către

[1] Un afiș pus în Londra în 1626 este menționat de R. F. Gould, *Concise History of Freemasonry*, Londra, 1920, p. 76, dar n-am fost în măsură să mai aflu ceva despre asta.

[2] Bacon, *Advancement of Learning*, II, dedicația către Iacob I, p. 13.

Dumnezeu creează frății între regi și episcopi, tot așa în materie de știință este necesar să existe o fraternitate în știință și iluminare, legată de acea paternitate care i se atribuie lui Dumnezeu prin faptul că este numit tatăl iluminării și al luminilor.

Citind acest pasaj, după toate cîte le-am supus cercetării în cartea de față, sîntem frapați de faptul că Bacon gîndește aici despre știință în termeni de „iluminare“, de lumină coborînd de la Părintele luminilor și, pe de altă parte, că fraternitatea întru știință pe care o dorește ar trebui să fie „o fraternitate întru știință și iluminare“. Nu putem trece peste asemenea expresii ca și cînd n-ar fi decît retorică pioasă; ele sînt semnificative în contextul acelei vremi.

Cu nouă ani mai tîrziu, rozicruciana *Fama* avea să-i prezinte pe Frații R. C. ca o fraternitate de *illuminati*, ca o comunitate de oameni învățați uniți între ei printr-o dragoste frățească; avea să-i îndemne stăruitor pe învățații magicieni și cabaliști să-și comunice unii altora cunoștințele; și avea să proclame iminența unui mare progres în cunoașterea naturii. Acest paralelism poate sugera ideea că o comparație între mișcarea baconiană și cea rozicruciană ar putea fi revelatoare pentru amîndouă și, poate, îndeosebi pentru Bacon.

Cercetările recente au făcut cu prisosință limpede faptul că vechea imagine despre Bacon ca fiind un observator și un experimentator științific modern ieșind la lumină dintr-un trecut încețoșat de superstiții nu mai este validă. În cartea lui despre Bacon, Paolo Rossi[3] a arătat că acesta provine din tradiția hermetică, din Magia și din Cabala Renașterii, așa cum au ajuns la el pe calea magicienilor preocupați de natură. Concepția lui Bacon despre viitorul științei nu a fost aceea a progresului în linie dreaptă. „Marea instaurare“ a științei despre care vorbește el era orientată către o întoarcere la starea lui Adam înainte de Cădere[4], o stare de relație pură și fără păcat cu natura și de cunoaștere a puterilor ei. Aceasta este concepția despre progresul științific, un progres înapoi spre Adam, pe care o avea Cornelius Agrippa[5], autorul influentului tratat renascentist despre filozofia ocultă. Iar știința lui Bacon rămîne încă, în parte, știință ocultă. Printre subiectele pe care le trece în revistă făcînd inventarul cunoștințelor se află magia aplicată cunoașterii

---

[3] Paolo Rossi, *Francis Bacon: From Magic to Science*, Londra, 1968.

[4] Pentru o formulare caracteristică, printre multe altele, a acestui țel, vezi prefața la *Instauratio Magna* (Bacon, *Opere*, ed. Spedding *et. al*., ediția din 1857, I, p. 132). Cf. Rossi, *Bacon*, pp. 127 și urm. și eseul meu, „The Hermetic Tradition in Renaissance Science“, în *Art, Science and History in the Renaissance*, ed. Charles S. Singleton. Johns Hopkins Press, Baltimore, 1968, pp. 266–267.

[5] *De occulta philosophia*, II, 40; vezi C. G. Nauert, *Agrippa and the Crisis of Renaissance Thought*, Urbana, 1965, pp. 48, 284.

naturii, astrologia, căreia îi caută o versiune revizuită, alchimia, de care fusese profund influențat, fascinația, instrument al magicianului, și alte teme, pe care cei interesați să scoată în relief partea modernă a lui Bacon le-au omis, considerîndu-le neimportante.

Scriitorii rozicrucieni germani aveau păreri similare despre întoarcerea la înțelepciunea lui Adam și despre iminența progresului în cunoaștere pe care îl profetizau. După ce le studiezi scrierile în comparație cu cele ale lui Bacon, ai impresia puternică — dacă lași deoparte mitul fantastic al lui Rosencreutz, considerîndu-l un *ludibrium* — că în ambele cazuri putem vorbi despre o preocupare pentru un progres magico-științific, pentru iluminare ca iluminare în domeniul cunoașterii.

Cu toate acestea, deși amîndouă aceste mișcări pot fi văzute ca aparținînd în chip firesc aceleiași epoci, amîndouă fiind în ultimă analiză produse ale tradiției hermetic-cabalistice din Renaștere, amîndouă depășind Renașterea în sensul progreselor secolului al XVII-lea, există între ele diferențe profunde. Bacon caută cu orice chip să arate cît de mult dezaprobă mîndria și excesiva încredere în sine a magului renascentist. El își previne cititorii mai ales împotriva lui Paracelsus care, așa cum am văzut, pentru mișcarea rozicruciană germană, era un profet. Bacon studiase sistemul lui Paracelsus „transformat într-un sistem armonios de Severinus Danezul“[6], și hotărîse că „vechea opinie că omul este un *microcosm*, o imagine redusă a lumii sau un model al ei a fost fantastic exagerată de Paracelsus și de alchimiști“.[7] Acesta este un atac împotriva filozofiei macro-microcosmice, care stă la temelia teoriilor despre armonia universală susținute de Fludd și de rozicrucieni.

O altă mare diferență de concepție între doctrina lui Bacon și cea a rozicrucienilor constă în respingerea de către Bacon a păstrării secretului în materie de știință, în atacul lui împotriva lungii tradiții a alchimiștilor de a-și învălui procedurile în simboluri de neînțeles.[8] Deși manifestele rozicruciene recomandă, ca și Bacon, un schimb de cunoștințe între oamenii învățați, chiar ei se ascund în spatele unor mistificări, cum ar fi povestea cu peștera funerară în care au găsit trupul lui Rosencreutz, peșteră plină de simboluri geometrice. Simbolismul acesta *poate* ascunde obscure studii matematice datorate membrilor grupului, mergînd în sensul progresului, dar, dacă așa stau lucrurile, asemenea studii nu sînt declarate, ci ascunse într-un limbaj care trezește apetitul de a afla mai multe despre secretele matematice sau științifice ascunse în peștera rozicruciană. Această atmosferă se deosebește radical de cea a manifestelor baconiene, care sună atît de modern tocmai pentru că au renunțat la tehnica mistificatorie magico-mistică.

---

[6] *Advancement*, II, 8, V.
[7] *Advancement*, II, 10, II.
[8] Rossi, *Bacon*, pp. 34 și urm.

Progresul științei a apărut în 1605. *Novum Organum* [*Noul Organon*], pe care Bacon l-a scris în latină pentru a-i facilita răspîndirea în Europa și care este considerat cea mai importantă expresie a filozofiei sale și a programului său, a fost publicat în 1620. *De augmentis*, traducerea și revizuirea în latină a *Progresului*, în 1623. După cum se vede, filozofia baconiană a început să fie publicată cu cîțiva ani înainte de primul manifest rozicrucian; formularea ei cea mai importantă — în anul fatal, anul domniei în Boemia a regelui și a reginei „de-o iarnă"; iar traducerea în latină a *Progresului științei* a apărut în anul panicii antirozicruciene din Paris. Este important să ne dăm seama de faptul că mișcarea rozicruciană este contemporană cu filozofia baconiană, că straniile exaltări rozicruciene se stîrneau în Europa tocmai în timp ce operele lui Francis Bacon apăreau în Anglia.

Cred că existența unor legături între cele două mișcări nu poate fi pusă la îndoială, dar sînt legături greu de detectat și de analizat. Pe de o parte, legăturile strînse dintre Anglia și Palatinat pot să fi facilitat o influență baconiană asupra mișcării rozicruciene germane. Pe de alta, diferențele dintre rozicrucianism și baconianism trebuie luate în considerație cu grijă.

Domnia unei fiice a regelui Marii Britanii în Palatinat a înlesnit mult legăturile dintre Anglia și partea aceasta a Germaniei și a dus la un influx de influențe engleze, printre care trebuie inclusă și o influență a *Progresului științei*. Putem face presupuneri cu privire la modul în care influența a putut fi importată. Atît Frederic cît și Elisabeta erau cititori asidui și persoane foarte interesate de mișcările intelectuale. Că aveau cu ei cărți din Anglia rezultă din faptul că au luat un exemplar din *History of the World* [*Istoria lumii*] a lui Raleigh la Praga, unde a căzut în mîinile cuceritorilor, pentru ca pînă la urmă să se întoarcă acasă, la Londra, în British Museum, unde se află adăpostită și acum.[9] Este deci foarte probabil că aveau cu ei, la Heidelberg, scrieri ale lui Bacon. Și știm că, în ultima parte a vieții, Elisabeta era interesată de operele lui Bacon[10]; este posibil ca, tînără fată, înainte de căsătorie, să-l fi cunoscut pe Bacon în Anglia. Bacon chiar a compus unul dintre divertismentele pentru căsătoria ei.[11] Nu este exclus ca un alt transmițător al influenței baconiene să fi fost Michael Maier, care avea strînse legături cu Anglia în timp ce Frederic și Elisabeta domneau în Palatinat. Cum Maier a transmis mișcării alchimice germane scrieri ale vechilor scriitori alchimiști englezi[12], tot atît de bine ar fi putut să aducă în Germania

[9] Vezi Carola Oman, *Elizabeth of Bohemia*, Londra, 1964, p. 178.

[10] Vezi mai sus, p. 26.

[11] Vezi mai sus, p. 16.

[12] Ashmole susține că Maier a venit în Anglia ca să învețe englezește, pentru a fi în măsură să traducă în versuri latine opera unui cunoscut alchimist englez (Ashmole, *Theatrum Chemicum Britannicum*, ed. Debus, Prolegomena). Vezi mai jos, p. 215.

cărți de Bacon. Maier era profund interesat de interpretarea filozofică a mitologiei, și această latură a gîndirii lui Bacon, căreia acesta i-a dat expresie în *The Wisdom of the Ancients* [*Înțelepciunea celor Vechi*] (1609), poate să-l fi fascinat pe Maier și școala lui. Pentru Maier, ideea că filozofia lui alchimică era ascunsă în vechile mituri era o teză fundamentală[13], și Bacon însuși a căutat în mitologie elemente ale propriei sale filozofii a naturii.[14] Oricum, nu trebuie să examinăm prea în amănunt punctele posibile de contact. Ajunge să spunem că mișcarea anglofilă din Palatinat și din statele protestante din preajma lui, în vremea în care se spera atît de mult din partea lui Iacob I, trebuie să fi inclus un interes pentru cel mai mare filozof din epoca iacobită, Francis Bacon.

Există totuși, cum am arătat deja, evidente diferențe fundamentale între baconianism și rozicrucianismul german. Acesta din urmă este mai profund hermetic, mai adînc magic decît gîndirea lui Bacon, care se înfățișează mult mai sobru. Am descoperit în mișcarea germană un puternic curent de adîncime al unor influențe de la Giordano Bruno și, cu deosebire, de la John Dee. Am constatat că *Monas hieroglyphica* a lui Dee, simbolul sub care își rezumă filozofia, reapare în literatura rozicruciană. Bacon nu-l menționează nicăieri pe Dee și nu citează niciunde faimoasa lui *Monas hieroglyphica.*

A existat o bine cunoscută obiecție împotriva ideii că Bacon ar fi fost o figură importantă în istoria științei: aceea că, în programul său pentru progresul științelor, nu pune îndeajuns accentul pe atît de importantele științe matematice și că ignoranța lui în acest domeniu se vede din faptul că a respins atît teoria lui Copernic cît și pe cea a lui William Gilbert asupra magnetismului. Într-un articol apărut în 1968 am susținut că probabil Bacon evită asemenea subiecte din dorința de a-și păstra programul cît mai liber cu putință de implicații magice.[15] Dee a fost foarte suspectat de a fi un magician, un „solomonar“; Giordano Bruno, magul hermetic, asociase teoria copernicianà, într-o scriere publicată în Anglia, cu iminenta reînviere a religiei „egiptene“ sau magice.[16] William Gilbert, în scrierea lui despre magnet, era în chip evident influențat de Bruno. Am sugerat că este posibil ca Bacon să fi evitat matematicile și teoria coperniciană pentru că matematicile le considera prea îndeaproape asociate cu Dee și cu „vrăjitoria“ lui, iar pe Copernic prea îndeaproape asociat cu Bruno și religia lui extremă, „egipteană“ sau magică. Este o ipoteză care merită să fie reamintită în prezentul context pentru că sugerează un posibil argument pentru o diferență importantă între rozicru-

---

[13] Vezi mai sus, p. 103

[14] Rossi, *Bacon*, pp. 73 și urm.

[15] „The Hermetic Tradition in Renaissance Science“, pp. 268 și urm.

[16] *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, pp. 236 și urm.

cianismul german și cel baconian. Rozicrucienii nu se temeau de Dee și de matematicile lui, Bacon însă le evită; în rozicrucianism există o influență a lui Bruno, respinsă de Bacon. În amîndouă cazurile s-ar putea ca Bacon să fi evitat niște subiecte care i se păreau primejdioase din dorința de a-și proteja programul de vînătorii de vrăjitoare, de strigătul „vrăjitorie“ care, cum spune Naudé, putea să-l hăituiască pe un matematician la începutul secolului al XVII-lea.

Cînd ne gîndim la atitudinea lui Bacon față de știință și la felul în care susținea nevoia de progres științific, trebuie să ne amintim mereu caracterul și felul de a vedea lucrurile al monarhului a cărui bunăvoință și al cărui interes Bacon trebuia să le cîștige în favoarea programului său de progres al științei. În privința aceasta n-a reușit; după cum spune, concis, D. H. Wilson, regele Iacob „n-a înțeles și nu a prețuit marele plan al lui Bacon“, și nici nu i-a venit în întîmpinare cu vreo ofertă de a-l ajuta pe Bacon să-și realizeze proiectele de instituții științifice. Cînd, în 1620, a primit *Novum Organum*, a fost auzit spunînd că opera aceasta era ca pacea lui Dumnezeu, care este mai presus de orice înțelegere omenească.[17]

Cred că pînă acum nimeni n-a sugerat că atitudinea reticentă a regelui Iacob față de știința baconiană poate fi pusă în legătură cu interesul lui, asociat cu spaimă, pentru magie și vrăjitorie.[18] Subiectele acestea exercitau asupra lui o fascinație care pare să fie o reacție nevrotică la niște lucruri trăite de el în copilărie. În *Demonologia* lui (1597) regele Iacob a susținut pedeapsa cu moartea pentru toate vrăjitoarele, deși cere mare grijă în examinarea fiecărui caz în parte. Subiectul era pentru el un subiect foarte serios, o ramură a teologiei. În chip evident, Iacob nu era cea mai potrivită persoană să dovedească discernămînt în problema — întotdeauna dificilă — de a hotărî cînd Magia și Cabala Renașterii erau mișcări valoroase, ducînd la știință, și cînd ele se învecinau cu vrăjitoria, de a defini diferența dintre magia benefică și cea malefică. Regele Iacob nu era interesat de știință și, în fața oricărei forme de magie, reacționa cu spaimă.

Așadar nu e de mirare că, atunci cînd John Dee, bătrîn, a apelat la Iacob, cerîndu-i să-l ajute să scape de acuzațiile de evocare a diavolilor care îi pătau reputația, regele s-a lepădat de el. Apelul acesta zadarnic a fost făcut în iunie 1604.[19] Omul, acum bătrîn, pentru a cărui știință epoca elisabetană îi era atît de îndatorată, a căzut, sub domnia lui Iacob, în dizgrație și a murit, extrem de sărac, în 1608. Desigur că Bacon a reținut bine atitudinea lui Iacob față de Dee, după cum nu încape îndoială că a reținut și faptul că supraviețuitorii epocii elisabetane, o epocă de matematici și de magie, de navigații îndrăznețe

[17] D. H. Wilson, *King James VI and I*, Cape, 1966, pp. 298–299.
[18] *Ibid.*, pp. 103–106, 308–312.
[19] French, *John Dee*, p. 10.

și de succese antispaniole, nu erau siguri de încurajare sub Iacob așa cum fuseseră sub Elisabeta. Sub Iacob, Northumberland și Raleigh și-au continuat studiile întemnițați în Turnul Londrei, ocupîndu-se de matematici și de alchimie împreună cu învățatul lor asociat Thomas Hariot.[20]

Ca atare Bacon trebuie să fi fost foarte atent să evite, în scrieri destinate să-l intereseze pe rege, orice i-ar fi putut aminti acestuia de Dee și de suspectele sale matematici. Dar, chiar și așa, oricît de prudent a prezentat lucrurile, Bacon n-a izbutit să risipească suspiciunile lui Iacob legate de progresul științific.

La fel de evident, a-l asocia pe Iacob cu o mișcare care își învăluie țelurile în peșteri fermecate și Frați R. C. nevăzuți, ușor de interpretat ca vrăjitori de către vînătorii de vrăjitori, nu era cea mai bună cale de a-l influența pe rege în favoarea ginerelui său și a planurilor sale privitoare la Palatinat și la Boemia. Dintre multele greșeli comise de către prietenii nefericitului Elector palatin, poate cea mai gravă a fost publicarea manifestelor rozicruciene. Dacă cel mai mic zvon despre ele și cel mai mic zvon că sînt asociabile cu Frederic a ajuns la urechile regelui Iacob, atunci aceasta a fost ceea ce a contribuit mai mult decît orice să-l întoarcă împotriva lui Frederic și să distrugă orice speranță că ar mai sprijini proiectele acestuia.

Astfel că Francis Bacon, în propaganda lui pentru progresul cunoașterii și în special al cunoașterii științifice pășea, sub domnia lui Iacob I, printre capcane. Vechea tradiție științifică elisabetană nu mai avea trecere, iar cîțiva dintre reprezentanții ei cei mai importanți, din cîți mai rămăseseră în viață, erau ostracizați sau întemnițați. Fosta regină, Elisabeta, îl rugase pe John Dee să-i explice *Monas hieroglyphica*[21]; regele Iacob nu voia să aibă nimic de a face cu autorul ei. Cînd, în 1605, a publicat *Progresul științei*, Bacon era de bună seamă informat că regele, cu un an înainte, îl respinsese pe Dee. Pe lîngă asta, tradițiile elisabetane exportate, care se strămutaseră în Palatinat o dată cu fiica lui Iacob și cu soțul ei, nu erau nici ele favorizate, dimpotrivă. Francis Bacon se număra printre cei care nu erau de acord cu politica externă a lui Iacob și propuneau ca Electorul palatin să fie ajutat. Și din punctul acesta de vedere, autorul manifestelor engleze pentru progresul științei trebuia să pășească prudent, ca nu cumva să apară prea implicat în mișcările din Palatinat.

Pledînd pentru mersul înainte al cunoașterii în anii aceia de început al secolului al XVII-lea, cînd mareea de isterie împotriva vrăjitoriei creștea

[20] Hariot și Dee sînt uneori menționați împreună de către contemporani ca fiind amîndoi matematicieni profunzi, vezi D. B. Quinn și J. W. Shirley, „A Contemporary List of Hariot References“, *Renaissance Quarterly*, pp. 15, 20.

[21] French, *John Dee*, pp. 38–39.

pretutindeni în Europa, Bacon trebuia să cîrmească foarte precaut printre multele dificultăți și primejdii care îi ieșeau în cale.

Și noi, la rîndul nostru, am înaintat cu prudență în decursul acestui capitol, frapați de ideea că ar putea exista un anumit paralelism între mișcarea rozicruciană și cea baconiană, că fiecare din ele, ca să zic așa, ar dezvolta în chip diferit cîte o jumătate a aceleiași probleme, că a le studia împreună ar putea aduce mai multă lumină asupra amîndurora. Pînă aici n-am putut să-i oferim cititorului nici o informație documentată asupra felului în care va fi gîndit Bacon însuși despre manifestele rozicruciene. Dar iată că avem la dispoziție o informație dintre cele mai impresionante, din *Noua Atlantidă.*

Bacon a murit în 1626. În 1627 s-a publicat, din manuscrisele rămase de la el, o scriere neterminată și nedatată în care își formula Utopia, visul său despre o societate religioasă și științifică ideală. Scrierea are forma unei alegorii, descoperirea de către niște marinari purtați de furtuni pe mare a unui tărîm nou, Noua Atlantidă. Locuitorii acestei Noi Atlantide construiseră acolo societatea perfectă; care însă a rămas cu totul necunoscută restului lumii. Erau creștini; creștinismul fusese adus acolo într-o vreme îndepărtată, un creștinism evanghelic în care accentul cădea pe iubirea frățească dintre oameni. Pe de altă parte, locuitorii Noii Atlantide ajunseseră într-un stadiu avansat de cunoaștere științifică. În marele lor colegiu, numit Casa lui Solomon, o comunitate de preoți-savanți se îndeletnicea cu cercetări în domeniul tuturor artelor și științelor; și știau cum să aplice rezultatele acestor cercetări spre binele oamenilor. Această ficțiune însumează opera și țelurile întregii vieți a lui Bacon, progresul științelor aplicat folosinței și binelui umanității.

Această ficțiune, parabolă sau *ludibrium*, reflectă în cîteva puncte teme din manifestele rozicruciene, în așa fel încît devine neîndoielnic că Bacon cunoștea povestea cu Rosencreutz.

Înainte ca navigatorii să coboare pe uscat, un personaj oficial din Noua Atlantidă le-a înmînat un sul cu instrucțiuni. „Documentul avea la sfîrșit o pecete care reprezenta aripile unui heruvim, dar nu deschise pentru zbor, ci atîrnînd în jos, și lîngă ele era o cruce.“[22] În același chip era pecetluită *Fama* rozicruciană, cu motto-ul „În umbra aripilor lui Iehova“, iar aripile, cum am văzut, apar adesea ca embleme caracteristice și în alte scrieri rozicruciene.[23]

În ziua următoare, călătorii au fost conduși, cu multă bunăvoință, la Casa Străinilor, unde aceia dintre ei care erau bolnavi au primit îngrijire. Străinii

---

[22] Francis Bacon, *New Atlantis*, în *Opere*, ed. Spedding, Ellis and Heath, Londra, 1857, III, p. 130.

[23] Vezi mai sus, p. 73 și Frontispiciul de pe p. 2.

au vrut să plătească pentru aceste servicii, dar au fost refuzați.[24] Să ne amintim că în *Fama* este formulată, ca o regulă pentru Frații R. C., că obligația lor este să-i vindece pe bolnavi gratuit.

Cîteva zile mai tîrziu, un alt reprezentant oficial al Noii Atlantide a venit să-i viziteze pe oaspeți în Casa Străinilor. Acesta purta un turban alb „cu o cruciuliță roșie în vîrf“[25], încă o dovadă că naufragiații lui Bacon sosiseră în țara Fraților R. C.

Într-una din zilele următoare au fost vizitați de un guvernator al țării și, cu toată bunăvoința, acesta le-a explicat tot ce au vrut să afle despre istoria și obiceiurile țării, cum a fost adus creștinismul acolo, ce este „casa sau colegiul“ Casei lui Solomon, cu personalul ei de oameni înțelepți. Călătorilor li s-a îngăduit să pună întrebări despre orice le-ar fi stîrnit nedumerirea. Iar ei au spus că nimic nu-i mira mai mult decît faptul că locuitorii Noii Atlantide cunoșteau toate limbile Europei și, de asemenea, păreau să fie perfect informați în ceea ce privește treburile din restul lumii și starea cunoștințelor de acolo, în timp ce ei erau cu totul necunoscuți și nimeni nu auzise de ei în afara țării lor.[26]

> Nu eram în stare să pricepem nimic din faptul că știau totul despre limbile, cărțile, stările de lucruri ale celor care se aflau la o atît de mare depărtare de ei; pentru că aceasta ni se părea o condiție și o proprietate a unor puteri și a unor ființe divine: a fi ascuns și nevăzut pentru ceilalți și totodată a-i avea pe ceilalți văditi și ca așezați în lumină.
>
> La această vorbire a noastră, Guvernatorul a zîmbit grațios și a spus că trebuie neapărat să cerem iertare pentru întrebarea pe care am pus-o, pentru că este o întrebare de import, ca și cînd noi am fi crezut că țara aceasta este o țară de magicieni care trimitea, prin aer, spirite în toate părțile lumii, ca să le aducă știri și informații din alte țări. La aceasta noi toți am răspuns, cu toată smerenia, totuși cu o atitudine care trebuia luată în considerație, că știm că vorbește doar în glumă: că eram destul de în stare să ne dăm seama că era ceva supranatural pe insula aceasta, dar că acest lucru era mai curînd de origine angelică decît magică.

În continuare se arată că oamenii înțelepți din Noua Atlantidă știau tot ce se petrece în lumea largă, în timp ce ei înșiși rămîneau nevăzuți și neștiuți de ea. Aceasta se datora faptului că din Noua Atlantidă erau trimiși emisari, ca să strîngă informații; ei se îmbrăcau în veșmintele țărilor pe care le vizitau și adoptau obiceiurile de acolo, și în felul acesta treceau neobservați. În termenii unui manifest rozicrucian aceasta înseamnă că urmau una dintre regulile Fraților R. C., aceea de a nu purta un veșmînt special

---

24 *New Atlantis*, *ed. cit.*, p. 132.
25 *Ibid.*, p. 135.
26 *Ibid.*, p. 140.

sau vreun semn distinctiv, ci de a se conforma în îmbrăcăminte și înfățișare locuitorilor oricărei țări pe care o vizitau. Orînduiala statornicită în Noua Atlantidă era aceea că, la fiecare doisprezece ani, „trei dintre membrii sau frații din Casa lui Solomon" trebuiau să plece în misiunea de a căuta informații privitoare la starea artelor și a științelor, să aducă cu ei cărți, instrumente și informații. Nu era vorba de un comerț cu comodități materiale obișnuite, ci doar de o căutare „a primei creaturi a lui Dumnezeu, care era lumina; urmărim să avem lumină, vă spun, asupra creșterii tuturor părților lumii"[27].

Și astfel, deși numele Crucii și al Trandafirului nu este menționat nicăieri în *Noua Atlantidă*, este cu totul limpede că Bacon știa de ficțiunea rozicruciană și o adapta propriei sale parabole. Noua Atlantidă era guvernată de către Frații R. C., călătorind nevăzuți ca „negustori de lumină" în lumea din afară, răspîndindu-se din Casa lui Solomon pentru ca, urmînd regulile Fraternității R. C., să-i vindece gratuit pe bolnavi, fără să poarte o îmbrăcăminte specială. În plus, pecetea cu „aripi de heruvim" sigilează sulul adus pe corabie din Noua Atlantidă, întocmai cum sigilează *Fama*. Insula are în ea ceva mai mult angelic decît magic, iar reprezentantul ei oficial avea pe turban o cruce roșie.

Cercetătorii moderni ai operei lui Bacon nu sînt familiarizați cu literatura rozicruciană, care n-a fost inclusă în studiile lor și nici n-a fost recunoscută ca o ramură legitimă a istoriei gîndirii sau a științei. Dar cei care au citit *Noua Atlantidă* înainte ca *Fama* și *Confessio* să fi fost uitate nu aveau cum să nu-i recunoască imediat în locuitorii Noii Atlantide pe Frații R. C. și Colegiul lor Invizibil. Un astfel de cititor a lăsat o urmă scrisă a faptului că a făcut această apropiere. Este vorba de John Heydon, al cărui *Holy Guide* [*Călăuza sfîntă*], publicată în 1662, se întemeiază pînă la amănunte pe o adaptare a *Noii Atlantide*. Cînd personajul cu turban alb însemnat cu o cruce roșie vine să-i viziteze pe bolnavi, Heydon citează pasajul în felul următor: „Funcția mea este aceea de Director al Casei Străinilor și, prin vocație, sînt un preot creștin și fac parte din Ordinul Crucii și al Trandafirului."[28] Cînd Bacon vorbește despre unul dintre înțelepții din Casa lui Solomon, Heydon

[27] *Ibid.*, p. 147.

[28] John Heydon, *The Holy Guide*, Londra, 1662, sig. b 6 *recto*; *New Atlantis*, *ed. cit.*, p. 135: „prin funcție sînt director al acestei Case a Străinilor, iar prin vocație sînt un preot creștin; prin urmare, am venit să vă ofer acest serviciu".

[29] „Așa s-a întîmplat că, în una dintre Corăbii, se afla unul dintre înțelepții aparținînd Societății Rozicrucienilor, a căror Casă sau al căror Colegiu este însuși Ochiul acestui Regat", Heydon, *Holy Guide*, sig. b 8 *verso*; cf. *New Atlantis*, *ed. cit.*, p. 137: „Așa s-a întîmplat că, în una dintre corăbii, se afla unul dintre înțelepții noștri, din Societatea Casei lui Solomon, care casă sau colegiu, dragii mei frați, este însuși ochiul acestui regat..."

citează astfel: „unul dintre Înțelepții Societății Rozicrucienilor".[29] Heydon vorbește explicit despre Casa lui Solomon din Noua Atlantidă ca fiind aceeași cu „Templul Crucii și al Trandafirului".[30] Și mai sînt încă multe alte puncte în care Heydon asociază *Noua Atlantidă* cu *Fama*; de fapt el citește scrierea lui Bacon ca fiind, practic vorbind, identică cu manifestul rozicrucian.

Interpolările rozicruciene semnificative făcute de Heydon în *Noua Atlantidă* se cuvin studiate în mai mare amănunt decît este posibil aici, totuși trebuie să mai menționăm una dintre ele. Acolo unde Bacon spune că noii atlanți posedă cîteva dintre scrierile pierdute ale lui Solomon, Heydon dezvoltă această afirmație în aceea că au în Noua Atlantidă „cartea *M*", scrisă de Solomon.[31] Cartea *M* era, potrivit *Famei*, unul dintre obiectele sacre găsite în cripta lui Christian Rosencreutz.

Faptul că *Noua Atlantidă* a lui Bacon dovedește cunoașterea de către el a *Famei* și că Heydon confirmă paralela nu este, de bună seamă, o dovadă că Bacon aparținea vreunei societăți secrete rozicruciene sau masonice. A folosi acest lucru în sprijinul unor asemenea aserțiuni neverificabile înseamnă a viola documentele istorice. Poate o îndreptățită reacție împotriva unor astfel de teorii fanteziste[32] este cea care a atras atenția unor istorici serioși asupra faptului că, fără putință de îndoială, există în *Noua Atlantidă* influențe din *Fama*.

Faptul acesta va trebui să fie studiat foarte serios în viitor de către istorici ai ideilor, și studiat în relație cu mișcarea rozicruciană germană. Religia *Noii Atlantide* are mult în comun cu aceea a manifestelor rozicruciene. Este intens creștină în spirit, dar nu și în sens doctrinar, interpretînd spiritul creștin în termeni de bunăvoință practică, asemeni Fraților R. C. Este profund influ-

---

[30] „Regele lor a întemeiat un Ordin, sau o Societate, pe care noi o numim Templul Crucii cu trandafiri; cea mai nobilă Ctitorie (din cîte credem noi) care a existat vreodată pe pămînt; și Făclia acestui Regat. Este închinată cercetării înfăptuirilor și Creaturilor lui Dumnezeu... (*Holy Guide*, sig. c 7 *recto*); cf. *New Atlantis*, *ed. cit.*, p. 148: „Trebuie să înțelegeți, dragi prieteni, că, printre actele excelente ale acestui rege, unul este cel mai de preț. A fost întemeierea și statornicirea unui Ordin, sau societate, pe care o numim Casa lui Solomon; cea mai nobilă ctitorie, din cît credem noi, care a existat vreodată pe pămînt și făclia acestui regat. Este închinată studierii înfăptuirilor și creaturilor lui Dumnezeu..."

[31] „Căci noi avem o parte din opera lui [Solomon] care pentru voi este pierdută, și anume rozicruciana *M*, în care Solomon scrie despre toate cîte au fost, sînt și vor fi" (*Holy Guide*, sig. c 7 *recto*); cf. *New Atlantis*, *ed. cit*, p. 148: „...căci noi avem o parte din opera lui [Solomon] care pentru voi este pierdută, și anume Istoria Naturală pe care a scris-o despre toate plantele..."

[32] Influența *Famei* asupra *Noii Atlantide* a fost observată de un excentric a cărui carte este altminteri cu totul aberantă (F. W. C. Wigston, *Bacon, Shakespeare and the Rosicrucians*, Londra, 1888). A. E. Waite (*Real History of the Rosicrucians*, p. 133) consideră *Holy Guide* un fel de versiune pervertită a *Famei*, dar nu menționează *Noua Atlantidă* în legătură cu ea.

ențată de misticismul ebraic-creștin, ca în Cabala creștină. Locuitorii Noii Atlantide îi respectă pe evrei; colegiul lor poartă numele lui Solomon și îl caută pe Dumnezeu în natură. Tradiția hermetic-cabalistică a dat roade în marele lor colegiu devotat cercetării științifice. În lumea din Noua Atlantidă se simte o calitate nepămîntească. Deși acest lucru poate fi profetic pentru înfăptuirea revoluției științifice, profeția nu este făcută în spirit modern, ci în alți termeni de referință. Locuitorii Noii Atlantide apar ca și cînd ar fi realizat deja marea instaurare a științei și s-ar fi întors prin urmare la starea lui Adam în Paradis înainte de Cădere — adică au atins ceea ce constituia obiectivul progresului atît pentru Bacon cît și pentru autorii manifestelor rozicruciene. Unul dintre momentele cele mai revelatorii din *Noua Atlantidă* este acela cînd călătorii se întreabă dacă nu cumva se află în prezența unor forțe și a unor ființe divine, dacă nu cumva invizibilitatea Fraților (despre care știm acum că erau Frații R. C.) nu are ceva supranatural „totuși, mai mult decît magic, angelic". Deși Guvernatorul tratează această nedumerire „în glumă" (sau ca pe un *ludibrium*) și oferă motive naturale pentru invizibilitatea lui, totuși *Noua Atlantidă* stă în cumpănă pe o muchie de cuțit, depinzînd, pentru a fi primită favorabil de cititor, de acceptarea de către cititor a influențelor științifice din ea ca „aproape îngerești" sau ca inspirate de diavol. Pentru ultimul soi de interpretare nu trebuie decît să ne amintim de „Cumplitele Înțelegeri" publicate cu puțini ani înainte la Paris.

10

Liberalii italieni și manifestele rozicruciene

Cartea aceasta, schițînd complexitățile unei teme mai mult europene decît naționale, este datoare să călătorească din țară în țară. Am părăsit Germania la sfîrșitul furorii, am urmărit panica din Franța și ne-am întors în Anglia să examinăm opera lui Francis Bacon. Acum trebuie să ne întoarcem în Germania anterioară izbucnirii Războiului de treizeci de ani, pentru a vedea felul în care mișcările din jurul Electorului palatin au afectat situația contemporană din Italia sau au fost afectate de ea. Această operație implică o întoarcere la manifestele rozicruciene, pentru a desprinde din ele un fir pe care încă nu l-am examinat.

Cînd, într-un capitol anterior, am prezentat *Fama*, am menționat că prima ediție a acestui manifest este precedată de o traducere în germană a unui autor italian vorbind despre „o reformă generală a întregii lumi“. Discutarea acestei contribuții de origine italiană la manifestul german a fost amînată pînă la un stadiu ulterior. Acest stadiu a sosit acum, și este vremea să luăm în considerație orientarea către situația contemporană din Italia ilustrată de includerea în volumul care conținea *Fama* a unui apel al unui autor italian la o reformă generală.

Exista în Italia — sau mai precis în Veneția — o situație semnificativă pentru cei care, în Germania, sperau că vor beneficia de o nouă conducere, cea a lui Frederic al V-lea, Electorul palatin, cu presupusul ajutor al socrului său, regele Iacob al Angliei. Acesta era curentul de sensibilitate antipapală care mai străbătea încă Veneția din vremea mișcării de rezistență la exigențele Romei, mișcare condusă la începutul secolului de Paolo Sarpi și pentru care Iacob și ambasadorul englez la Veneția, Sir Henry Wotton, manifestaseră un viu interes.[1]

În controversa dintre Veneția și Curia papală, care a culminat cu Interdictul din 1606, cauza guvernului venețian a fost apărată, în termeni strict legali, de Paolo Sarpi, frate în ordinul serviților Sfintei Maria, care a devenit

[1] Vezi articolul meu „*Istoria Conciliului din Trento* de Paolo Sarpi“, în *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, VII (1944), pp. 113–143.

astfel celebru printre toți cei interesați să mențină spiritul libertății în Europa. Interesul lui Iacob al Angliei în cazul Veneției era stimulat de presupusa asemănare dintre poziția Veneției împotriva Romei și poziția de independență a bisericii anglicane. Sir Henry Wotton, entuziastul ambasador, chiar spera la un moment dat să determine Veneția să adopte o reformă similară celei anglicane. Cartea engleză de rugăciuni a fost tradusă în italiană, iar în ambasada engleză din Veneția s-au ținut servicii religioase anglicane.

În aceste împrejurări de apropiere anglo-venețiană s-a întîmplat ca însemnata carte a marelui liberal italian, Sarpi, să fie publicată pentru întîia oară nu în Italia, ci în Anglia. Era faimoasa *Istorie a Conciliului din Trento*, în care se scotea în evidență faptul că protestanții nu fuseseră invitați la Conciliu, că părerea elementelor franceze catolice mai liberale n-a fost luată în seamă și că scopul Conciliului a fost acela de a introduce un control mai strict, dominat de papalitate, și nu de a căuta măsuri de mai largă reformă liberală. Întreaga controversă în jurul Interdictului și simpatia pentru anglicanism pe care a stîrnit-o au avut repercusiuni asupra statelor europene care asistau la aceste evenimente. Senzaționala convertire la anglicanism, în 1616, a unui arhiepiscop catolic — Antonio de Dominis, arhiepiscop de Spalato — a fost un eveniment care părea să prevestească noi mișcări, încurajatoare pentru cele din Germania, care își întemeiau speranțele pe Electorul palatin și pe regeasca lui soție anglicană. Și De Dominis a fost cel care i-a publicat lui Sarpi pentru întîia oară *Istoria Conciliului din Trento*, în italiană, dar în Anglia, în 1619, cu o dedicație către Iacob I, în care se apelează la el ca la cineva în care cei din Italia, nemulțumiți de starea în care se afla religia, au încredere. În anul următor, 1620, a apărut la Londra o traducere latină a scrierii lui Sarpi, făcută de fostul preceptor al prințului Henry. În anii aceia se trezise un sentiment exaltat în jurul perspectivei ca Veneția și Anglia, în virtutea simpatiei religioase și politice dintre ele, să se apropie ca să înfrunte pretențiile catolicismului post-tridentin și extremismele Contrareformei sprijinite de iezuiți și de puterile habsburgice.

Pînă acum nici un istoric nu pare să fi examinat legăturile dintre această mișcare și cele din preajma Electorului palatin.[2]

---

[2] Aceste legături nu sînt menționate, de exemplu, de W. J. Bouwsma în *Venice and the Defence of Republican Liberty*, University of California Press, 1968. Și totuși unele date din documentele contemporane citate în carte nu pot fi înțelese fără referire la aventura boemiană a lui Frederic, nesprijinirea ei de către Iacob I și prăbușirea finală. Indignarea prietenului lui Sarpi, Micanzio, față de refuzul lui Iacob de a acționa în 1619, discutată de Bouwsma, pp. 526–527, trebuie văzută în această lumină, la fel ca și vorbele mînioase ale lui Micanzio, pe aceeași temă, la începutul lui 1621 : „A sta să tot cauți argumente de legitimitate și să-l lași pe cel puternic să ajungă și mai puternic, în stare să submineze toate statele libere... Dacă din Anglia nu vin cîteva hotărîri folositoare, bine însoțite de fapte... spaniolii sînt cuceritori ai Germaniei și au Italia la discreția lor“ (citat de Bouwsma, p. 527).

Și totuși Anhalt era în legătură cu Sarpi, și principalul reprezentant diplomatic al Palatinatului, baronul Christian Von Dohna, vizita frecvent Veneția pe vremea aceea. Ca multe alte guvernăminte din Europa, cel venețian era dornic să obțină informații privitoare la intențiile lui Iacob I de a-l sprijini sau nu pe ginerele său în întreprinderea boemiană. Un ambasador venețian, raportînd dogelui în noiembrie 1619, i-a subliniat faptul că o respingere a imperialiștilor în Boemia ar slăbi ambițiile puterilor Habsburgilor din Spania de a subjuga Italia și o asemenea slăbire a acestor puteri ar fi „ceea ce Seninătatea Voastră are toate motivele să dorească". Prin urmare, „prosperitatea tuturor depinde de succesul Palatinatului".[3] Deși treburile Palatinatului nu sînt menționate de istoricii care tratează despre relațiile venețiene cu Anglia în primii ani ai secolului al XVII-lea, totuși aceste treburi figurau de bună seamă într-un fel foarte proeminent în tabloul general pentru cei atenți la politica venețiană. O conducere puternică în Palatinat, atît de aproape de Veneția și pe drumul principal dintre Veneția și Anglia, putea încuraja Veneția să persiste mai mult într-o poziție defensivă, să mențină mai multă vreme o situație de relativă libertate în comparație cu restul Italiei. Mai mult, dacă aventura boemiană ar fi dovedit că are oarecare șanse să reușească, lucrul acesta ar fi întărit mișcările liberale din întreaga Europă. Cum s-a vădit mai tîrziu, sprijinirea lui Frederic de către Iacob s-a dovedit a fi o himeră, iar înfrîngerea sa la Praga în 1620 a fost dangătul de moarte pentru speranțele liberale din Veneția, la fel ca în Boemia și în Germania. Dogele Veneției a fost auzit remarcînd satiric că, dacă regele Angliei nu va face nimic ca să-și apere propria fiică, alții nu au ce spera din partea lui.[4] Statutul ambasadorului Henry Wotton față de doge și senat a scăzut după 1620. Veneția se îndepărta de alianța cu Anglia și se cufunda, împreună cu restul Italiei, în amorțeala subjugării.

Această foarte sumară schiță a interesului Veneției pentru politica anglo-palatină este suficientă ca preambul la studiul unei traduceri din italiană care a fost publicată împreună cu *Fama* și care a dat manifestului rozicrucian și pledoariei sale pentru o reformă generală o orientare către Veneția și către nemulțumirea venețiană față de starea în care se afla religia.

Opusculul privitor la „reforma generală a întregului larg al lumii" care este publicat în același volum cu *Fama*[5] este o traducere în germană a unui

---

[3] Zorzi Giustiniani către Doge, noiembrie 1619, în S. R. Gardiner, *Letters and other Documents illustrating relations between England and Germany*, Camden Society, 1868, II, p. 82.

[4] Neliniștea cu care venețienii urmăreau evenimentele și disperarea lor cînd au auzit de eșecul lui Frederic sînt consemnate cu vivacitate în *Calendar of State Papers Venetian*, XVI, 1619–1621.

[5] „Reforma Generală" (adică extrasul Boccalini) apare nu numai în prima ediție a *Famei*, Cassel, 1614, ci și în ediția de la Frankfurt, din 1615 și în cea de la Cassel din 1616; vezi *Anexă*, mai jos la pp. 256–257.

capitol din *Ragguagli di Parnaso* [*Noutăți din Parnas*][6], apărută la Veneția în 1612–1613. Era așadar o publicație recentă, ultima noutate din Italia, cînd traducerea unui capitol din carte a fost tipărită împreună cu *Fama* în 1614. Boccalini era un liberal italian extrem de potrivnic Habsburgilor, prieten cu Sarpi și cu alți intelectuali italieni din cercul lui Sarpi, care îl includea și pe Galileo. Tendința acestor *Noutăți din Parnas* este intens antihabsburgică, regretînd subjugarea Italiei de către despoți străini și deplîngînd, ca o consecință, decăderea culturii italiene. Boccalini a murit în 1613. Într-o vreme a circulat zvonul că a fost omorît de doi oameni care i-au intrat noaptea în casă și l-au lovit cu saci plini cu nisip, însă cercetări recente au dovedit că legenda aceasta nu conține nici un adevăr.[7] Poate legenda a transferat asupra lui Boccalini personal asasinarea cu saci de nisip pe care, în carte, își imaginează că a avut-o de suferit Euclid.[8]

Satira lui Boccalini, mai bine zis gluma lui amară, ia forma unei alegorii. Se presupune că Apollo își ține Curtea în Parnas și la el vin diferite personaje antice și moderne, care i se plîng de starea de astăzi a lucrurilor. Boccalini nu este protestant; într-una dintre noutățile venite din Parnas, Pico de la Mirandola i se plînge lui Apollo de zgomotul pe care îl fac reformații, împiedicîndu-l să gîndească.[9] Dar este în favoarea toleranței religioase; în apărarea lui Bodin[10], care a fost învinuit în fața lui Apollo de toleranță, spune, pe ocolite, că mahomedanii sînt mai toleranți decît catolicii. O „noutate“ interesantă este scena în care Thomas Morus i se plînge lui Apollo de răspîndirea ereziei și întreabă cînd va lua sfîrșit; răspunsul este că va lua sfîrșit atunci cînd puterea Habsburgilor va fi zdrobită; după părerea lui Apollo, tirania lor este aceea care a fost cauza revoltei protestante.[11] Satira rămîne subtilă, tendința ei este însă mereu aceeași; o confruntare de nume reprezentative de gînditori, poeți, savanți, cu o lume reacționară; un protest împotriva „Monarhiei Spaniole“, împotriva încercării ei de a dobîndi hegemonia în Europa și de a duce din nou Italia în sclavie.

Marele erou al lui Boccalini este Henric al IV-lea al Franței. Una dintre cele mai remarcabile scene de la Curtea lui Apollo reprezintă doliul la știrea

---

6 Traiano Boccalini, *Ragguagli di Parnaso*, Veneția, 1612–1613; există o traducere engleză din secolul al XVII-lea, *Advertisments from Parnassus*, de Henry, conte de Monmouth, Londra, 1669. Am discutat pe scurt semnificația publicării extrasului Boccalini împreună cu *Fama* în *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, pp. 357–358, 408–412.

7 Gaetano Cozzi, „Traiano Boccalini, il Cardinal Borghese e la Spagna“, *Rivista storica italiana*, LXVIII (1961).

8 Boccalini, *Ragguagli di Parnasso*, II, 3.

9 Boccalini, II, 16.

10 Boccalini, I, 65.

11 Pasajul privitor la Thomas Morus se găsește în *Pietra del Paragone politico*, publicată în 1615 și adăugată la *Ragguagli*, ca o a treia parte, în edițiile care au urmat-o pe prima.

morții sale.[12] Apollo plînge cu lacrimi amare și iradierea lui de lumină se întunecă, de teamă că acum, cînd acest mare om nu mai este, orice speranță de mai bine s-a irosit. Dar din alte capitole aflăm că în Olanda speranțele rezistă. Nu este încă totul pierdut și voitorii de bine trebuie să fie strîns uniți.

Capitolul din această carte considerat vrednic de a fi tipărit, în traducere germană, împreună cu *Fama* rozicruciană, este unul în care Apollo încearcă să inițieze o reformă generală a lumii.[13] Zeul găsește că lumea se află într-o stare lamentabilă. El află că oamenii sînt atît de obosiți să trăiască în asemenea condiții îngrozitoare încît mulți, găsind viața de neîndurat, își iau zilele. Apollo suspină adînc și hotărăște să ceară sfatul unor oameni înțelepți pentru a-și da seama cum să vindece această atît de rea stare de lucruri. Înțelepții chemați la sfat fac diferite propuneri, însă toate remediile sugerate sînt abandonate, ca fiind impracticabile. Pînă la urmă reformatorii au început să se ocupe cu tot felul de fleacuri, renunțînd să-și mai bată capul cu vreo reformă generală. Lucrurile au fost îmbrăcate la loc în zdrențele lor dinainte, iar Epoca a rămas la fel de nenorocită cum era.

Apare evident că textul face aluzie la Conciliul din Trento. Pentru oricine făcea parte din cercul lui Sarpi, Conciliul nu putea să reprezinte decît o asemenea reformă eșuată, o încercare de reformă care avusese drept rezultat doar instituirea unor reglementări riguroase și lăsase neatins miezul problemelor. Numai că Boccalini avea părerile lui cu privire la ceea ce îndurera veacul și credea că știe în ce trebuie să constea o adevărată reformă generală. Părerile acestea le-a pus în gura celui mai înțelept dintre oameni, Solon, care a declarat că, din cîte crede el, răul cel mai mare al vremii era lipsa de dragoste[14]:

> Ceea ce a adus Vremea de astăzi în asemenea hal de tulburare este ura cea crudă și pizma veninoasă, care în zilele noastre domnesc asupra tuturor oamenilor. Tot ajutorul pentru relele de acum poate fi nădăjduit de la răspîndirea dragostei de oameni și între oameni și acea sfîntă iubire de Aproapele nostru care este cea mai de seamă poruncă dată de Dumnezeu omenirii; ar trebui prin urmare să folosim toată priceperea noastră pentru a nu da prilejuri urilor care stăpînesc în timpurile acestea inimile oamenilor să-și facă lucrarea.

Astfel, în ciuda vizibilelor diferențe de stil, extrasul din Boccalini proclamă un mesaj îndeaproape paralel cu cel al *Famei*, nevoia de o nouă reformă, de vreme ce încercările anterioare au eșuat, cu ajutorul unei mișcări care avea să pună accentul pe dragostea creștină și pe caritate, ca fiind principala ei inspirație. Extrasul din Boccalini înfățișează în ficțiunea lui asupra

---

[12] *Ragguagli*, I, 3.
[13] *Ibid.*, I, 77.
[14] Citat în traducerea engleză a lui Monmouth.

Curții lui Apollo același mesaj de bunăvoință ca și ficțiunea despre Christian Rosencreutz și Fraternitatea sa. Totuși, în extrasul din Boccalini, spre deosebire de *Fama*, nu se pune nici un accent pe luminarea intelectuală, iar tonul lui Boccalini este trist și lipsit de speranță, în comparație cu entuziasmul auroral din *Fama.*

Includerea în *Fama* a extrasului din Boccalini indică faptul că autorul sau autorii manifestelor rozicruciene se adresau, în mesajul lor, și Italiei, sau Veneției, și, firește, tendințele politico-religioase ale lui Boccalini, vederile lui antihabsburgice, nu puteau fi decît conforme cu spiritul cercurilor de unde proveneau manifestele rozicruciene. Iar părerile lui Boccalini duceau la cele ale lui Giordano Bruno, pentru că este aproape sigur că Boccalini a suferit influența lui Bruno[15]: împărtășea opinii similare cu ale lui, iar capacitatea lui de a zugrăvi în cuvinte o mare frescă de figuri mitologice și de a le conferi un sens politico-religios — ca în felul în care prezintă Curtea lui Apollo — amintește de puternica pictură-în-vorbe a lui Bruno în *Plecarea fiarei biruitoare*.

Cu ani în urmă Giordano Bruno „sperase lucruri mari" de la Henric al IV-lea[16], colindase Europa căutînd sprijinitori împotriva crescîndei puteri hispano-austriece în Italia; a căutat să obțină asemenea sprijin de la monarhia franceză reprezentată de Henric al III-lea, a încercat același lucru în Anglia elisabetană, cu cavalerii și cu poeții ei, precum și în Germania luterană. S-a întors în Italia cînd conversiunea lui Henric al IV-lea părea să promită o eră de mai mare liberalism și toleranță în Italia și, pînă la urmă, și-a plătit cu viața speranțele excesive, în 1600.

Felul în care aborda Henric al IV-lea problemele vremii sale, adoptat atît de Bruno cît și de Boccalini, fusese în bună măsură și acela al lui Christian de Anhalt și al Palatinatului, mai de mult.[17] Anhalt și cîrmuitorii Palatinatului s-au arătat gata să accepte intrarea lui Henric al IV-lea în Germania, întreprindere oprită de asasinarea lui Henric în 1610. Boccalini a dat glas disperării liberalilor italieni cînd au văzut că toate aceste planuri au eșuat. Plasînd extrasul din Boccalini în același volum cu *Fama*, autorii manifestului rozicrucian și-au orientat provocarea în direcția Italiei, și astfel „rozicrucianismul" a putut fi asociat curentelor secrete, mistice, filozofice și antihabsburgice de obîrșie italiană.

Giordano Bruno, cutreierînd Europa, propovăduise o iminentă reformă generală a lumii, întemeiată pe o întoarcere la religia „egipteană" care putea fi învățată din tratatele hermetice, o religie menită să transceandă diferențele

---

[15] *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, pp. 411 și urm.

[16] *Ibid.*, pp. 340 și urm.

[17] Vezi mai sus, pp. 28–29, 52.

religioase prin iubire și prin magie și care urma să se bazeze pe o nouă viziune a naturii, de realizat prin exerciții contemplative hermetice. Bruno predicase această religie, învăluită în forme mitologice, în Franța, Anglia și Germania. După cum spune chiar el, formase o sectă în Germania, ai cărei membri își spuneau „giordaniști"[18], care a avut mare influență printre luterani. Am sugerat în altă parte că este posibilă o conexiune între „giordaniștii" lui Bruno și mișcarea rozicruciană; că o influență secretă a lui Bruno putea să fi contribuit la dezvoltarea genului de reformă pe care îl schițează manifestele rozicruciene. Folosirea extrasului din Boccalini împreună cu *Fama* mă ajută să confirm această sugestie, dat fiind că Boccalini reprezenta tipul brunian de atitudine politico-religioasă.

Într-un mai vechi capitol al cărții de față, studiul modului în care Michael Maier se folosea de mitologie trimitea în aceeași direcție.[19] Maier este impregnat cu cel mai profund „egiptianism" sau cu un hermetism profund mistic, care îl amintește pe Bruno. Totuși Maier, într-o declarație directă cuprinsă într-una dintre scrierile sale, vorbind despre *Reformarea generală a lumii* (adică despre extrasul din Boccalini inclus în *Fama*), face tot ce-i stă în putință să-i minimalizeze importanța. În fapt, afirmă fără ocolișuri că „Reforma generală" nu are nimic de a face cu *Fama* și că a fost doar accidental tipărită împreună cu ea.[20] Ciudată afirmație, de vreme ce extrasul din Boccalini se găsește nu numai în prima ediție a *Famei*, ci și în cele două ediții care au urmat-o, și este imposibil de crezut că asemenea lucru poate fi accidental. Este probabil că retractarea lui Maier se datora unei anume nervozități cu privire la efectul manifestelor și la felul greșit în care era folosit în anumite cercuri mesajul lor.

Persoana care știa cel mai mult despre manifestele rozicruciene — Johann Valentin Andreae — ne informează că Boccalini avea o influență importantă în cercul său. În cartea lui din 1619, *Mythologiae Christianae Libri tres* [*Mitologia creștină în trei cărți*], Andreae are o secțiune despre „Bocalinus", care, după cum se spune aici, a fost persecutat de niște „nerozi plini de răutate".[21] Fluxul de limbaj violent de aici amintește unul al lui Giordano Bruno despre „pedanți". Sînt înclinată să văd o influență a lui Boccalini în ansamblul cărții lui Andreae *Mitologia creștină în trei cărți*, în care folosește nume faimoase antice și moderne, pentru a face aluzii oblice la evenimente contemporane într-un stil satiric asemănător în ton cu al lui

---

[18] *Giordano Bruno*, pp. 312–313.

[19] Vezi mai sus, pp. 103–104.

[20] Michael Maier, *Thermis aurea, hoc est de legibus Fraternitatis R. C.*, Frankfurt, 1618, p. 186.

[21] Johann Valentin Andreae, *Mythologiae Christianae... Libri tres*, Strasbourg (Zetzner), 1618, p. 237.

Boccalini. Dovada pe care o aduce *Mitologia creștină* pare a confirma că includerea extrasului din Boccalini în *Fama* n-a fost întîmplătoare.

Faptul că Andreae și cercul său erau adînc interesați de situația contemporană din Italia reiese evident și din interesul lor pentru operele lui Tommaso Campanella.[22] Ca și Bruno, Campanella era un fost frate dominican revoluționar. În 1600 a condus în sudul Italiei o revoluție împotriva forțelor spaniole de ocupație. Acesta a fost anul în care Bruno a fost ars pe rug la Roma. Revoluția lui Campanella a eșuat: a fost capturat, torturat și întemnițat pentru aproape tot restul vieții în castelul din Napoli. În timp ce era în închisoare a scris *Cetatea Soarelui*, descrierea unei cetăți ideale conduse de preoți hermetici care mențin cetatea în pace și în virtute cu ajutorul binefăcătoarei lor magii științifice. *Cetatea Soarelui* face parte din seria marilor Utopii, fantezii ale unor societăți ideale caracteristice pentru atmosfera rozicruciană. Scrierea l-a influențat profund pe Andreae, care avea să fie și el, mai tîrziu, autorul uneia dintre cele mai importante Utopii.

Campanella a avut doi discipoli germani care îl vizitau în închisoare, la Napoli. Erau Tobias Adami și Wilhelm Wense, amîndoi prieteni apropiați ai lui Andreae. Ei i-au dus manuscrise ale lui Campanella lui Andreae, în Germania, inclusiv un manuscris al *Cetății Soarelui*, o versiune latină a căreia a fost publicată la Frankfurt în 1623. (Ca și *Istoria Conciliului din Trento* a lui Sarpi, *Cetatea* lui Campanella este o mare și vestită carte italiană din această perioadă care a fost publicată întîi într-o țară străină; asemenea exporturi stau dovadă despre tirania care năpăstuia pe atunci Italia.) Wense și Adami erau la Tübingen, în contact cu Andreae, cam în vremea cînd erau publicate manifestele rozicruciene. Interesul lui Andreae și al cercului său pentru Campanella și cunoașterea directă a condițiilor din Italia prin Adami și Wense fac cu totul firesc faptul că extrasul din Boccalini, care exprima sentimentele antihabsburgice din Italia, a fost tipărit împreună cu *Fama*.

În eforturile sale de a ieși din închisoare, Campanella avea să părăsească mai vechile lui idei revoluționare și să scrie opere în care să susțină că hegemonia universală asupra lumii trebuie să aparțină forțelor legitime. *Monarchia di Spagna*, scrisă în închisoare și publicată în 1620, oferă monarhia mondială Spaniei.[23] Revoluționarul a cărui viziune a unei reforme hermetice universale își găsise expresia în *Cetatea Soarelui* cedase în fața puterii. Data la care a fost publicată *Monarchia di Spagna* a lui Campanella este interesantă: 1620, data fatală.

---

[22] Cu privire la influența lui Campanella asupra lui Andreae și a prietenilor săi vezi *Giordano Bruno*, pp. 413 și urm.; Arnold, *Histoire des Rose-Croix*, pp. 61 și urm.

[23] Referirea la rozicrucieni din scrierea aceasta (citată de Arnold, p. 144) se află într-o anexă care probabil nu este scrisă de Campanella.

Porţile care *Fama* prevestise că se vor putea deschide în Europa au fost bine închise în 1620. Procesul lui Galileo din 1633 a închis o poartă în Italia.

Înainte ca anul 1620 să încheie o epocă, observatori din Europa erau informaţi cu privire la multe tendinţe de dezvoltare, timide, interferîndu-se, care au eşuat total, pînă şi amintirea lor ştergîndu-se, în atare măsură încît istoricul modern pare a nu şti că în Palatinat se petreceau lucruri care erau interesante în Veneţia. Englezi învăţaţi şi pioşi cu principii anglicane, aruncînd din ţara lor o privire asupra scenei europene, ar fi fost înclinaţi să vadă în mişcarea veneţiană din jurul lui Sarpi şi apropierea anglo-veneţiană care a însoţit-o o dezvoltare avînd legături evidente cu mişcarea din Palatinat şi strînsa ei afiliere cu Anglia prin soţia anglicană a Electorului palatin. Putem observa cum aceste două direcţii de gîndire, sau aceste două speranţe pentru „religie" se contopesc în spiritele a doi poeţi şi buni prieteni — John Donne şi Henry Wotton. Cultul lui Donne pentru Elisabeta Stuart avea o notă de extaz religios încă de pe vremea căsătoriei sale, cînd o conjura să fie o „nouă stea":

Stea nouă să ne fii ce prevestire ne aduce
De sfîrşituri minunate, sfîrşituri care însăţi tu să fii.

Iar Donne era un admirator al lui Sarpi, al cărui portret atîrna în cabinetul lui de lucru în anii de mai tîrziu.[24] La fel, Wotton îmbina prietenia lui cu Sarpi şi o profundă implicare în situaţia religioasă din Veneţia cu un cult, lung de-o viaţă-ntreagă, pentru Elisabeta. Vestitul poem al lui Wotton „despre stăpîna lui, regina Boemiei", în care o compară cu o roză, regină a florilor, a fost scris în Greenwich Park în iunie 1620, cu puţin timp înainte de dezastru.

Manifestul rozicrucian dobîndeşte acum o semnificaţie oarecum mai largă. El face apel la o reformă generală, pentru că celelalte reforme au eşuat. Reforma protestantă şi-a pierdut din putere şi se află dezbinată. Contrareforma catolică a luat o direcţie greşită. Se dovedeşte necesară o reformă generală a lumii întregi, iar această a treia reformă are a-şi găsi puterea în tradiţia creştinismului evanghelic şi în asocierea cu o orientare către lucrarea lui Dumnezeu în natură, într-un spirit de explorare ştiinţifică, folosind ştiinţa sau magia, ştiinţa magică ori magia ştiinţifică, în serviciul omului.

---

[24] Vezi şi *„Istoria Conciliului din Trento* a lui Paolo Sarpi", pp. 137–138.

11

Fraternitatea rozicruciană și uniunile creștine

Cîndva în jurul lui 1657, cu cîțiva ani înainte de izbucnirea războiului, Johann Valentin Andreae își schimbă atitudinea față de „Christian Rosencreutz“ și față de „Frații“ lui. Mitul pe care la început îl întîmpinase cu fervoare ca fiind calea de realizare a aspirațiilor către o reformă generală și către progresul științei pare a fi depreciat de el la nivelul unui zadarnic *ludibrium*. În locul lui el propovăduia formarea unor „Uniuni creștine“ sau „Asociații creștine“. Aceste asociații sau uniuni urmau să fie inspirate de scopuri foarte asemănătoare cu acelea exprimate în manifestele rozicruciene. Ele urmau să dea expresie unei renașteri religioase, sau unei noi reforme, pentru a încuraja prin precepte și exemple răspîndirea carității creștine și a iubirii frățești între oameni și pentru ca învățații să se angajeze cu seriozitate în activități intelectuale și științifice spre binele omenirii. Aceste grupări, deși urmau în mare liniile generale formulate de manifestele rozicruciene, se deosebeau de ele din două importante puncte de vedere. Nu-și îmbrăcau scopurile în mitul rozicrucian, ci le exprimau în termeni mai direcți. Și, în al doilea rînd, ele ieșeau din cețurile invizibilității și ale unei posibile inexistențe, intrînd în realitate. Unul dintre aceste grupuri, *Societas Christiana*, era, hotărît lucru, real. Era o asociație întemeiată de Andreae între 1618 și 1620, care a avut o existență scurtă în acei ani de dinainte de război, dar curînd s-a șubrezit în dezastruoșii ani de după 1620. Totuși n-a dispărut cu totul și a influențat formarea unei alte asociații care urma să aibă un viitor deosebit de important.

Sîntem obligați acum să cercetăm mai îndeaproape următoarea problemă: ce înțelegea Andreae atunci cînd numea Fraternitatea rozicruciană un *ludibrium*, sau „scena unui joc“; să înțelegem schimbările în atitudinea sa care au dus la acest mod de expresie teatral și să discutăm relația dintre Fraternitatea R. C. ca *ludibrium* și *Societas Christiana* reală. În spiritele oamenilor din această vreme scenele reale și teatrale erau într-un fel oniric legate de foarte răspînditele comparații ale lumii cu teatrul și ale vieții oamenilor cu un rol jucat pe scena ei.[1] „Întreaga lume este o scenă“ nu era o vorbă

[1] E. R. Curtius, *European Literature in the Latin Middle Ages*, Londra, 1953, pp. 138 și urm.; Yates, *Theatre of the World*, pp. 165 și urm.

fabricată de Shakespeare, ci o parte normală a mobilierului mental normal, iar în scrierile lui Andreae asemănarea cu teatrul revine tot timpul. În tinerețea lui, așa cum am văzut, el a întîmpinat cu entuziasm influențe dramatice de la companii itinerante de actori englezi[2], iar aceste influențe au determinat forma dramatică în care și-a scris strălucita lui *Cununie Chimică* din 1616. Interesul lui Andreae pentru teatru, formula lui mentală profund dramatică trebuie luate în considerație atunci cînd e vorba de numeroasele lui referiri la Fraternitatea R. C. drept un *ludibrium.* S-ar putea ca nu de fiecare dată, în gura lui, acesta să fie un termen de dispreț. De fapt, dacă examinăm pasajele din scrierile lui Andreae despre Frații rozicrucieni, constatăm că un mod frecvent de a-i denigra este felul lui de a se referi la ei ca la niște simpli actori, comedianți, oameni frivoli, minți ușoare; totuși, în alte momente, el dă o înaltă prețuire actorilor, pieselor de teatru și, în general, artei dramatice, ca fiind valoroasă din punct de vedere social și moral. Ce trebuie să înțelegem din toate acestea? Dar să examinăm cîteva exemple despre felul în care Andreae se folosește de comparații teatrale.

În *Menippus* sau *O sută de dialoguri satirice*, publicate în 1617 la „Helicon lîngă Parnas", Andreae are cuvinte severe de spus despre Fraternitatea rozicruciană, care era „doar un *ludibrium* pentru cei curioși, un joc în care au fost amăgiți[3] cei care au încercat să urmeze o cale artificială și neobișnuită în locul căii adevărate și simple a lui Cristos". O asemenea afirmație sună, e limpede, ca o condamnare. În *Peregrini in Patria errores* [*Rătăciri străine în patria noastră*], despre care se spune că a fost publicată la „Utopia" în 1618, se află triste comentarii la adresa lumii ca labirint, și despre cum cei care caută cunoaștere aud doar basme deșarte.[4] Iar într-un pasaj despre „scenă", lumea este comparată cu un amfiteatru în care nimeni nu apare în adevărata lui lumină, ca fiind el însuși, ci toți sînt travestiți.[5] Aici compararea lumii cu un teatru implică ideea că ea este un loc amăgitor.

Christian Mythology a lui Andreae, din 1618, care vădește o largă cunoaștere a situației contemporane, deși prezentată într-un fel dezordonat și confuz, conține numeroase referințe la dramă și la teatru. Lucrarea este împărțită în cărți, fiecare dintre ele fiind la rîndul ei împărțită în scurte secțiuni asupra unei mulțimi năucitoare de subiecte. O secțiune asupra „tragediei"[6]

---

[2] Vezi mai sus, p. 45.

[3] J. V. Andreae, *Menippus sive Dialogorum Satyricorum Centuria*, 1618, pp. 181–183; cf. Arnold, *Rose-Croix*, p. 194.

[4] Andreae, *Peregrini in Patria errores*, 1618, p. 65.

[5] *Ibid.*, p. 118.

[6] Andreae, *Mythologiae Christianae... Libri tres*, Strasbourg (Zetzner), 1618, II, 46 (p. 67).

exprimă o energică aprobare a reprezentărilor dramatice. Alta, despre „Representatio“[7], susține că prin comedie pot fi învățate modestia demnă și adevărul. Altă secțiune[8] dă intriga unei comedii morale în cinci acte (care poate fi comparată cu piesa în cinci acte din *Cununia Chimică*). Un capitol privitor la „mimi“[9] discută despre actori într-un spirit prietenesc, iar într-un capitol izbitor despre *Ludi*[10], Andreae afirmă că este un act creștinesc acela de a construi teatre publice unde să fie reprezentate piese (*ludos*) cu scene bogate. Acestea sînt cele mai folositoare pentru a-i instrui pe tineri, a da învățătură tuturor, ascuțind mințile, desfătîndu-i pe cei vîrstnici, portretizînd femei, amuzîndu-i pe cei săraci. Cei mai severi Părinți ai Bisericii — spune el — dezaprobau teatrul, dar alții, mai recenți (*recentiores*), aprobă comedia decentă. Pasajul reprezintă o apărare remarcabilă a teatrelor ca valoroase instituții educative și sociale, pe care creștinii ar trebui să le aprobe.

Iezuiții erau, firește, teologi „mai recenți“, care se arătau de acord cu folosirea morală și pioasă a dramei. Dar oare s-a gîndit Andreae în felul acesta aprobativ la drama iezuită?

Referințele acestea laudative la piese, comedii, *ludi* (jocuri) din *Christian Mythology* trebuie avute în vedere atunci cînd studiem remarcele lui Andreae, din aceeași scriere, în care vorbește despre Fraternitatea rozicruciană ca despre un *ludibrium*, o comedie. Secțiunea despre Fraternitas este în mod sigur o aluzie la Fraternitatea R. C. Vorbește despre ea ca despre „o Fraternitate admirabilă care reprezintă comedii de-a lungul și de-a latul Europei“[11]. Astfel de remarce provoacă perplexitate, și mai există multe altele cu un caracter asemănător risipite prin numeroasele lucrări ale lui Andreae — vorbea tot timpul despre teatru și drame, subiectul îl fascina, dar de fiecare dată într-un chip vag și neconcludent.

Fără a încerca să mă angajez în adîncime în problemele cu totul noi și nefamiliare reprezentate de interesul lui Andreae pentru teatru, aș vrea să semnalez, ca un îndemn pentru cei care s-ar gîndi să întreprindă o cercetare amănunțită în moda rozicruciană din Germania, că este posibil ca o asemenea cercetare să scoată la lumină o legătură între activitățile actorilor englezi și răspîndirea ideilor rozicruciene. Și Ben Jonson, într-una dintre „măștile“ sale (*Insulele fericite*, 1625), sugerează o legătură între „rozicrucieni“ și actori, într-un pasaj în care dovedește o remarcabilă cunoaștere a unei publi-

---

[7] *Ibid.*, IV, 35 (p. 188).
[8] *Ibid.*, V, 8 (p. 251).
[9] *Ibid.*, VI, 26 (p. 301).
[10] *Ibid.*, VI, 23 (p. 299).
[11] *Ibid.*, VI, 13 (p. 290).

cații marginale a modei rozicruciene și speculează cu iscusință tema rozicruciană a invizibilității.[12]

Și astfel discutarea de către Andreae a Fraternității R. C. în termeni de teatru poate aparține unui fundal pe care abia începem vag să-l întrezărim. Andreae era un om foarte înzestrat și plin de imaginație, ale cărui energii creatoare erau stimulate de noi influențe în mediul său, îndeosebi (cum am încercat să dovedesc mai sus) de influențe din partea actorilor itineranți englezi care inspiraseră eforturile sale mai vechi.

Interesul puternic al lui Andreae cu privire la dramă ne ajută să explicăm *ludibrium* al lui Christian Rosencreutz și al Fraternității sale nu ca pe o mistificare, ci ca pe o prezentare în formă dramatică a unei mișcări religioase și intelectuale profund interesante. Andreae este un caz foarte trist de om născut la nevreme, un om extrem de înzestrat și de original, poate un precursor al lui Goethe în tiparul lui mental dramatic-filozofic, dar care a fost constrîns să-și renege înzestrările și să se epuizeze într-o anxietate dureroasă, în loc să culeagă fructele reputației pe care natura lui generoasă și înzestrările lui intelectuale și imaginative ar fi trebuit să le cîștige pentru el.

Pentru că, din cîte cred eu, nu încape îndoială că Andreae a devenit extrem de neliniștit de cursul pe care fervoarea rozicruciană îl luase începînd cu 1617, dîndu-și seama că a devenit vătămătoare pentru cauza pe care avusese intenția s-o servească, astfel că a încercat să stăvilească puhoiul și să-l călăuzească spre alte canale.

La sfîrșitul *Mitologiei Creștine* se află un dialog între Philalethes și Alethea (Iubitorul de adevăr și Adevăr). Potrivit lui Waite[13] și lui Arnold[14], afirmațiile pe care le face aici Andreae sînt o dovadă că s-a întors împotriva mișcării rozicruciene, poate pentru că era alarmat de cursul pe care îl luau evenimentele. Iubitorul de Adevăr îl întreabă pe Adevăr ce crede despre Fraternitatea R. C., dacă îi aparține sau dacă are în vreun fel de a face cu ea. Adevărul răspunde, foarte ferm, „*Planissime nihil*“, adică „Nu am de a face absolut nimic cu ea“. El dă replica normală la o asemenea întrebare și urmînd uzualul tipar evaziv. Dar să examinăm restul vorbirii sale[15]:

---

[12] Ben Jonson, *Works*, ed. Herford și Simpson, Oxford, 1923–1947, VII, pp. 710–722. Jonson descrie cu acuratețe gravura cu clădirea înaripată pe roți din cartea lui Theophilus Schweighardt *Speculum Rhodo-stauroticum* (vezi Frontispiciul și pp. 116–117) și face aluzii curioase la un ordin rozicrucian „invizibil“, cu care pare să asocieze actori. Tonul este satiric, iar aluzia ar trebui poate pusă în legătură cu poziția politico-religioasă a lui Jonson. Asupra altor aluzii satirice la rozicrucieni la Jonson, vezi *Theatre of the World*, pp. 89–90.

[13] A. E. Waite, *Brotherhood of the Rosy Cross*, p. 205.

[14] Arnold, *Rose-Croix*, p. 194.

[15] Andreae, *Mythologiae Christianae... Libri tres*, p. 329; cf. Waite, *Brotherhood of the Rosy Cross*, p. 205.

> Nu am de a face absolut nimic cu ea [cu Fraternitatea R. C.]. Cînd, nu foarte de mult, s-a ivit împrejurarea că niște persoane de pe scena literară stăteau să ticluiască o scenă de teatru pentru anumite reprezentări ingenioase, am stat deoparte ca simplu spectator, ținînd seama de moda vremii, care își însușește cu aviditate orice noțiuni la modă. Ca spectator n-am asistat fără oarecare însuflețire la bătălia dintre cărți, pentru ca să remarc apoi o schimbare a tuturor actorilor. Văzînd însă acum că teatrul este plin de altercații, însoțite de o zgomotoasă ciocnire de opinii, că lupta este dusă mai departe prin aluzii vagi și conjecturi răutăcioase, m-am retras cu totul, pentru a nu fi implicat într-o preocupare atît de îndoielnică și de alunecoasă.

De aici rezultă limpede că Andreae nu se retrăgea din Fraternitatea R. C. deoarece aceasta putea fi considerată ca un „teatru", „ca scenă pentru joc" aranjată pe „scena literară". El aprobase „teatrul", „comedia", întregul *ludibrium* al acestui montaj și admite că a fost un „spectator" al ei, că știe foarte bine despre ce era vorba și că văzuse începutul său. Iar din perspectiva părerii sale despre teatru că este un lucru bun și moralmente valoros, Fraternitatea R. C. ca *ludibrium* sau ca scenă pentru piese ar fi putut fi prezentarea dramatică a unor teme bune și folositoare. Obiecția lui constă în faptul că în mișcarea originară au intrat alți oameni sau alți actori, care au alterat-o.

Atunci cînd *Mitologia creștină* a fost publicată, în 1618, fervoarea rozicruciană era în culmea puterii ei, iar atunci cînd o mai amănunțită cercetare a acestei literaturi va fi fost întreprinsă, va fi posibil să identificăm contribuțiile vătămătoare, conjecturile malițioase — poate începutul panicii pe care au stîrnit-o Frații R. C. — care l-au alarmat pe Andreae și l-au făcut să creadă că ar fi mai bine ca mitul să fie retras.

Totuși, partea cea mai curioasă și mai picantă a acestei întregi povești stranii constă în faptul că aparenta retragere a lui Christian Rosencreutz era ea însăși un *ludibrium*, o glumă mistică pe care prietenii acestui personaj fictiv o vor fi înțeles. Lucrul rezultă din studierea atentă a prefeței la cea mai importantă operă a lui Andreae, descrierea cetății ideale și utopice Christianopolis.

Reipublicae Christianopolitanae Descriptio [*Descrierea statului cristianopolitan*], publicată de credinciosul editor al lui Andreae, Lazarus Zetzner, la Strasbourg, în 1619, este o operă bine cunoscută, care deține o poziție respectabilă în literatura europeană ca o lucrare clasică minoră aparținînd tradiției utopice inițiate de Thomas More. O traducere[16] a făcut-o accesibilă cititorilor de limbă engleză și, de vreme ce, în chip evident, îndeamnă la o comparație cu aproape contemporana *New Atlantis* a lui Bacon, *Christianopolis* este un jalon destul de important în cîmpul de studii consacrat

[16] F. E. Held, *Christianopolis, An Ideal State of the Seventeenth Century*, Oxford, 1916.

secolului al XVII-lea timpuriu. Totuși, pătrundem în acest cîmp pe o cale nefamiliară, năpădită de stufăriș rozicrucian, și chiar jalonul arată puțin diferit pentru un cititor care ajunge la el nu de-a lungul netedelor și sigurelor șosele ale manualelor de istorie, ci proaspăt ieșit din uitatele terori ale panicii antirozicruciene.

Prefața la *Christianopolis* începe prin a deplînge asuprirea bisericii lui Cristos de către Anticrist, care a dus la hotărîrea de a restaura lumina și de a risipi întunericul.[17] Reforma lui Luther trebuie să fie urmată acum de o nouă reformă. Drama din zilele lui Luther „poate fi jucată din nou în zilele noastre“ pentru că „mijesc zorii unei religii mai pure“. Oameni cu un spirit fervent (îi menționează pe John Gerard, John Arndt, Matthew Moller) au făcut apel la un răgaz de meditație și de renaștere spirituală și de îmbelșugată răspîndire a spiritului creștin în vremurile acestea. Iar „o anumită Fraternitate“ a promis acest lucru, dar, în loc de asta, a stîrnit o mare confuzie printre oameni. Se referă, firește, la fervoarea care a urmat după manifestele rozicruciene.[18]

> O anume Fraternitate, după părerea mea o glumă, însă considerată de teologi drept ceva serios... a făgăduit... cele mai mari și mai neobișnuite lucruri, chiar acele lucruri pe care oamenii în general le doresc, și a adăugat de asemenea speranța cu totul deosebită a corectării prezentei stări corupte de lucruri și... imitarea faptelor lui Cristos. Este cu totul zadarnic să spun ce urmări a avut aducerea la cunoștință a acestor lucruri: confuzie între oameni, vrajbă între cei învățați, agitație și tulburare printre impostori și escroci... Unii,... cuprinși de această teroare oarbă, n-au mai dorit altceva decît să rămînă neclintiți la vechea stare de lucruri, întrecută de timpuri, falsificată și apărată cu forța. Alții s-au grăbit să renunțe la părerile lor și... să năzuiască spre libertate. Iarăși alții... au adus acuzații împotriva vieții creștine ca erezie și fanatism... Cînd oamenii au ajuns să se certe între ei și să se îngrămădească prin prăvălii, ei au dat multor altora răgaz să examineze și să judece aceste chestiuni...

Astfel, din cîte ne spune Andreae, fervoarea rozicruciană a avut cel puțin acest bun rezultat că i-a făcut pe oameni să gîndească și să-și dea seama de nevoia unei reforme. El sugerează să se facă demersurile necesare pentru ca aceste reforme să devină realitate. Poate aici este locul unde a sugerat pentru întîia oară formarea unor uniuni creștine sau asociații creștine care și-ar urmări țelurile într-un fel direct și fățiș.[19]

> Pentru că nu încape îndoială că noi nu vom comite o asemenea injurie împotriva lui Cristos și a Cuvîntului Său încît să preferăm să învățăm drumul spre mîntuire...

[17] *Christianopolis*, trad. Held, pp. 135 și urm.
[18] *Ibid.*, pp. 137–138.
[19] *Ibid.*, pp. 138–139.

de la vreo societate (dacă așa ceva există într-adevăr), cețoasă, atotștiutoare doar în ochii propriei sale laude de sine, cu un scut cusut drept emblemă și multe ceremonii neroade, decît să-l învățăm de la El, care este El însuși Calea, Adevărul și Viața...

Aceasta pare să fie o condamnare a Fraternității (probabil) inexistente și imaginare, cu emblemele și ceremoniile sale ciudate, în locul căreia trebuie întemeiată o asociație creștină reală și nu fictivă. O astfel de societate a fost într-adevăr deja întemeiată de Andreae: *Societas Christiana*, care va fi discutată mai departe.

Însă ceea ce face ca toată această pretinsă denigrare a Fraternității R. C. din prefață să fie de o validitate îndoielnică este paragraful de încheiere, în care cititorul este poftit să se urce într-o corabie și să pornească spre Christianopolis.[20]

Felul cel mai sigur va fi să vă îmbarcați într-un vas care are semnul Racului drept marcă distinctivă, să călătoriți personal la Christianopolis în condiții prielnice și să cercetați totul cu mare grijă, în teama lui Dumnezeu.

În cursul acestei călătorii, după un naufragiu, a fost descoperită insula pe care se afla cetatea ideală Christianopolis, descrisă în carte.

La fel, Christian Rosencreutz și prietenii săi se îmbarcă în corăbii marcate prin semnele zodiacului în călătoriile lor menite unor noi descoperiri spirituale la sfîrșitul *Căsătoriei Chimice*[21]. Prin această aluzie, la sfîrșitul prefeței la cartea al cărei erou era „Christian Rosencreutz" și pe care Zetzner o publicase cu doar trei ani în urmă, Andreae stabilește o legătură între prefața la *Christianopolis* și *Cununia Chimică.* Insula pe care se afla Christianopolis a fost realmente descoperită de Christian Rosencreutz în călătoria pe care o începea la sfîrșitul *Cununiei Chimice.*

Acesta este felul în care a încercat piosul mistic jocular să eludeze violenta reacție antirozicruciană și să continue să predice evanghelia rozicruciană, dar fără s-o mai numească așa. La urma urmelor, cum spune Shakespeare, „Un nume — ce-i? Un trandafir, oricum i-ai zice, miroase-a trandafir".

Planul cetății Christianopolis se bazează pe pătrat și pe cerc. Toate casele sale sînt clădite în formă de pătrat, pătratul extern cel mai cuprinzător incluzînd unul mai mic, care la rîndul său include unul și mai mic pînă cînd se ajunge la pătratul central care este dominat de un templu rotund. Oficialitățile cetății au adesea nume de îngeri, Uriel, Gabriel și așa mai departe, iar prin planul său simbolic este exprimată o armonie hermetică între macrocosmos și microcosmos, între univers și om. Descrierea cetății este un amestec

---

[20] *Ibid.*, p. 141.

[21] Vezi mai sus, p. 84.

fascinant de mistic și de practic. De pildă, orașul este foarte bine luminat; iar această bună luminare are o importanță civică pentru că descurajează crima și toate relele care bîntuie prin întuneric. Ea are de asemenea o semnificație mistică, pentru că este o cetate în care sălășluiește prezența luminii lui Dumnezeu.

În timp ce în acest loc domnește o extremă pietate, iar viața lui socială este cu grijă organizată după un plan pietistic, cultura orașului este predominant științifică. Mecanica și artele mecanice sînt mult cultivate și există o numeroasă și educată clasă artizanală. „Meșteșugarii lor sînt oameni aproape în întregime educați", iar acest lucru întreține progresul inventiv, pentru că „muncitorilor li se îngăduie să dea curs și răgaz geniului lor inventiv"[22]. Știința Naturii, chimia-alchimia sînt obiect de învățămînt și se pune mare accent pe medicină. Există o clădire specială dedicată anatomiei și disecției. Pretutindeni procesul de învățămînt și studiul sînt sprijinite de planșe. În laboratorul de istorie naturală, pe pereți sînt pictate fenomene de istorie naturală, pești, pietre prețioase și altele ca acestea. Pictura ca artă este predată și învățată cu zel. Arta picturii se consideră ca împărțindu-se în: arhitectură, perspectivă, fortificație, mașinării, mecanică, toate subiecte legate de matematică. Concentrarea pe matematică, în toate ramurile ei, este trăsătura cea mai caracteristică a culturii acestei cetăți. În laboratorul de matematică se studiază armonia corpurilor cerești și există ilustrații care reprezintă instrumente și mașini și figuri geometrice. Studiul matematicilor și al numerelor este întregit prin studiul „numărului mistic"[23].

Combinația de teologie și de filozofie care se învață în cetate este numită teozofie. Este un fel de știință naturală teologizată, contrară învățămîntului lui Aristotel, deși oameni fără pătrundere îl preferă pe Aristotel operelor lui Dumnezeu. Teozofia se ocupă cu slujirea îngerilor[24], cărora în cetate li se acordă o înaltă prețuire, și cu arhitectura mistică. Locuitorii cred că Arhitectul Suprem al Universului nu a făurit la întîmplare puternicul lui mecanism, ci l-a completat, în chipul cel mai înțelept, cu măsuri, numere, proporții, și a adăugat acestora elementul timpului, distingîndu-se printr-o admirabilă armonie. Misterele sale le-a așezat mai ales în atelierele sale și în „clădiri tipice", deși în această „cabală" este recomandabil să fim oarecum circumspecți.[25]

În cetate se meditează asupra operelor lui Dumnezeu, îndeosebi prin studiul adîncit al astronomiei și al astrologiei; în studiul acesteia din urmă se recunoaște că omul poate să stăpînească stelele, și ei recunosc un nou

---

[22] *Christianopolis*, trad. Held., p. 157.
[23] *Ibid.*, pp. 221 și urm.
[24] *Ibid.*, p. 218.
[25] *Ibid.*, pp. 221–222.

cer, în care puterea care mișcă astrele este Cristos. Studiul științei Naturii este o datorie religioasă. „Pentru că n-am fost trimiși în această lume, care este chiar cea mai splendidă priveliște a lui Dumnezeu, pentru ca, asemenea unor animale, să ne mărginim la a paște pășunile pămîntului."[26]

De o imensă importanță în cetatea aceasta este muzica, și ca să intri în școala de muzică trebuie să treci prin cele de aritmetică și de geometrie; în amfiteatrul de matematică erau atîrnate pe pereți instrumente muzicale. Se practica, în urma unei instruiri speciale, cîntecul coral religios. Aceasta se face imitînd corul angelic, ale cărui servicii ei le prețuiesc atît de mult.[27] Aceste audiții corale se dau în Templu, unde sînt reprezentate de asemenea drame sacre.

Locuitorii din Christianopolis sînt creștini de o cucernicie entuziastă. Totodată ei sînt oameni foarte practici, interesați să aducă îmbunătățiri agriculturii, iluminării străzilor, sanitației (scurgerile de canalizare sînt duse departe de case de către un rîu subteran artificial) și educației, căreia îi dedică multă grijă și chibzuință. Cultura lor este o cultură științifică; într-adevăr, sub un anumit aspect Christianopolis are aerul unui soi exaltat de colegiu tehnic (în centru chiar există un „colegiu"). Religia lor este o formă creștinizată a tradiției hermetic-cabalistice, cu mare accent pus pe „serviciul îngerilor". Și chiar par să trăiască în relații remarcabil de strînse cu îngerii, iar străzile lor răsună de imitații ale corurilor angelice.

Este limpede că cetatea Christianopolis își află locul, în tradiția europeană, în cadrul seriei de utopii inițiate de faimoasa operă a lui Thomas More. Modelul ei imediat era Cetatea Soarelui a lui Campanella — o cetate circulară avînd în centru un templu circular al soarelui — a cărei descriere a fost adusă anturajului lui Andreae direct de la Napoli de Tobias Adami și de Wilhelm Wense. Atmosfera hermetic-cabalistă, magico-științifică a Cetății Soarelui[28] reapare în Christianopolis și multe dintre amănuntele celor două cetăți — mai ales didacticismul picturilor de pe pereți[29] — sînt în chip evident aceleași.

Însă, în plus față de aceste vădite influențe asupra cetății lui Andreae, mai există sigur și alte influențe. Tezei lui Andreae despre importanța științelor matematice, asociată cu arhitectura și artele frumoase, deși neîndoielnic ele sînt implicite în cetatea lui Campanella, i s-a dat o expresie directă și precisă de către Fludd în al doilea volum din *Utriusque cosmi historia* [*Istoria macrocosmosului și a microcosmosului*], publicată la Oppenheim în

[26] *Ibid.*, p. 231.

[27] *Ibid.*, p. 226.

[28] Despre asta vezi *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, pp. 367 și urm.

[29] Despre relația acestor sisteme didactice cu mnemotehnia prin imagini, vezi *The Art of Memory*, pp. 297–298, 377–388.

1619[30], în același an cu acela în care apărea la Strasbourg *Christianopolis* a lui Andreae. Fludd, la rîndul său, urma recomandarea lui Dee cu privire la științele matematice din prefața la Euclid.[31] Pare extrem de probabil că influențele lui Dee–Fludd au intrat în tema științelor matematice în relație cu artele frumoase, care este atît de evidentă în descrierea utopicei Christianopolis.

Foarte frapantă este, de asemenea, insistența lui Andreae cu privire la importanța încurajării inventivității clasei meșteșugărești. Deși recunoașterea importanței tehnologiei sporise în întreaga Europă, aceasta a fost tema specială a prefeței lui Dee la Euclid, cu apelul ei la meșteșugărimea din Londra.[32] Cetatea utopică a lui Andreae, cu puternica, educata ei clasă artizanală și entuziasmul ei pentru științele matematice ar fi avut fără îndoială aprobarea lui Dee.

Și, firește, foarte asemănătoare cu a lui Dee este insistența lui Andreae asupra „serviciului îngerilor“ în cetate. Dee, după cum știm, a încercat să cîștige ajutorul îngerilor folosind Cabala practică, sau magia cabalistică.[33] Faptul că Andreae nu se teme să insiste asupra „serviciului îngerilor“ în Utopia lui de orientare matematică sugerează că nu se teme să proclame influența cea mai importantă asupra operei sale.

Andreae, așa cum am văzut, a folosit simbolul „monas“ al lui Dee la începutul *Cununiei Chimice*[34], indicînd sursa inspirației sale. Am văzut de asemenea că „monada“ lui Dee și semnificațiile ei reprezintă filozofia secretă din spatele manifestelor rozicruciene[35], exprimată simbolic în minunile mistico-matematice din mormîntul lui Rosencreutz. Este prin urmare cu totul natural ca Christianopolis să fie o formulare, sub chipul unei cetăți simbolice, a filozofiei implicite în „monas“, filozofia lui Dee, cu accentul ei practic și utilitar asupra tehnologiei, orientarea ei matematică, ezotericul său misticism magic, magia sa mistică și credința în călăuzirea îngerească.

Prin urmare, Andreae, în *Christianopolis*, repetă într-o formă deghizată termenii secreți ai manifestelor rozicruciene și ai propriei sale *Cununii Chimice*. El îi travestește prin aparenta lui respingere a rozicrucienilor, nu numai în prefața la *Christianopolis*, ci și în textul scrierii sale.

La poarta de răsărit a lui Christianopolis stătea de pază un gardian care îi cerceta pe străinii care voiau să intre în oraș. Anumite categorii joase de oameni nu erau admise. Acestea includeau „actori care au prea mult timp“

---

30 Vezi mai sus, pp. 98–100.

31 *Theatre of the World*, pp. 42 și urm.

32 *Ibid.*, pp. 18, 40, 82–83 etc.; French, *John Dee*, pp. 160 și urm.

33 *Theatre of the World*, pp. 5 și urm.; French, *John Dee*, pp. 110 și urm.

34 Vezi mai sus, p. 81.

35 Vezi mai sus, pp. 60–61.

și „impostori care își spun, în chip mincinos, frații rozicrucienilor“[36]. Trebuie să înaintăm cu grijă pe acest teren, pentru că este vorba de o glumă a lui Andreae. Cei excluși din Christianopolis sînt falșii Frați rozicrucieni, nu cei adevărați. Iar cei care au citit *Cununia Chimică* știu desigur că acela care încearcă să intre în Christianopolis este cel adevărat, nefiind altul decît însuși Christian Rosencreutz, care a descoperit această insulă în timpul călătoriei pe care o începea la sfîrșitul *Cununiei Chimice.*

Să încercăm acum să facem inevitabila comparație între Christianopolis și Noua Atlantidă a lui Bacon. Punctul care iese cel mai clar în relief este că Utopia lui Andreae este totodată mult mai matematică și mult mai explicit angelică decît cea a lui Bacon. Aș presupune că lucrul acesta înseamnă că influențele lui Dee sînt mai puternice și în orice caz mai fățiș recunoscute în scrierea lui Andreae decît în aceea a lui Bacon. Utilitarismul, aplicarea cunoașterii științifice la îmbunătățirea condiției umane, este comun ambelor Utopii, deși apare mai practic și mai tehnic în Utopia lui Andreae decît în cea a lui Bacon. Într-adevăr, ceea ce s-a numit „baconianism vulgar“, accentul pus pe utilitatea practică a progreselor științei, apare deja puternic dezvoltat în Christianopolis. Să se datoreze oare aceasta mai puternicei influențe a lui Dee în *Christianopolis*? O asemenea problemă nu poate fi rezolvată în grabă și trebuie rezervată cercetătorilor viitori. Abordarea mea de aici este pur istorică, și ea a dus la constatarea că mișcarea baconiană în Anglia trebuie studiată la un loc cu mișcarea continentală rozicruciană, cele două fiind într-un fel sau altul legate.

Formarea unei asociații „reale“ sau a unui grup „real“, dedicat primenirii creștine și intelectuale la care Andreae pare să facă aluzie în prefața la *Christianopolis*, începuse probabil deja la data la care își scria numita prefață. Planul sau programul acestei *Societas Christiana* a fost formulat în două opuscule publicate în 1619 și 1620, despre care se credea că s-au pierdut, dar copii ale lor au fost găsite acum cîțiva ani în colecția Hartlib.[37] Titlurile

[36] *Christianopolis*, p. 145.

[37] G. H. Turnbull, *Hartlib, Dury and Comenius*, Liverpool, 1947, pp. 74 și urm. Textele latine ale celor două lucrări, împreună cu traducerea lor engleză făcută de Hall, sînt tipărite în articolul lui G. H. Turnbull, *„Societas Christiana* a lui Johann Valentin Andreae“, *Zeitschrift für Deutsche Philologie*, 73 (1954), pp. 407–432; 74 (1955), pp. 151–185.

Societas a lui Andreae și influența ei asupra lui Hartlib și a altora sînt discutate în cartea și în articolul lui Turnbull citate mai sus; apoi, de către H. Trevor-Roper, al cărui capitol despre „Trei străini“ (Hartlib, Dury și Comenius), în *Religion, the Reformation and Social Change*, Londra, 1967, pp. 237 și urm. este fundamental pentru întinsa importanță istorică a acestui grup; de către Margery Purver, *The Royal Society: Concept and Creation*, Londra, 1967, pp. 206 și urm.; Charles Webster, „Macaria: Samuel Hartlib and the Great Reformation“, *Acta Comeniana*, 26 (1970), pp. 147–167; și în introducerea lui Webster la retipărirea cîtorva dintre scrierile lui Hartlib, *Samuel Hartlib and the Advancement of Learning*, Cambridge, 1970.

lor latine sînt traduse ca „Un model de Societate creștină“ și „Mîna dreaptă întinsă de către iubirea creștină“, în traducerea engleză a lui John Hall, publicată în 1647. Adresarea către Samuel Hartlib cu care se deschide această traducere este una dintre sursele din care știm că societatea descrisă în aceste opuscule era „reală“, că există într-adevăr, că am ieșit din regnul colegiilor invizibile și al nevăzuților Frați rozicrucieni în prezența unui așezămînt gata înfăptuit. Traducătorul i se adresează lui Hartlib astfel[38]:

> Dumneavoastră personal (care ați cunoscut în Germania cîțiva membri ai acestei Societăți) puteți sta mărturie că vă aflați în fața a ceva care este mai mult decît o Idee: și este mare păcat atît că a fost spulberată chiar atunci cînd a fost înființată cît și că nu i s-a dat din nou viață...

În ciuda afirmației pozitive că *Societas Christiana* a existat realmente pentru o scurtă vreme imediat înaintea războiului — lucru care nu poate fi pus la îndoială — nu pot găsi pe nimeni care să spună deslușit unde anume a existat. Potrivit celor din *The Modell*, capul ei era un principe german.[39]

> Capul societății este un prinț german, un bărbat extrem de respectat pentru pietatea, învățătura și integritatea sa, care conduce doisprezece colegi, consilierii săi intimi, fiecare eminent pentru calitățile cu care l-a dăruit Dumnezeu.

Într-o scrisoare scrisă mult mai tîrziu, în 1642, principelui August, duce de Brunswick și Lüneburg, Andreae pare să sugereze că principele August era prințul german la care se făcea referire în *Modell*, dar ar fi de dorit să avem o confirmare în plus. Locul, oricare ar fi fost, unde s-a constituit *Societas* a devenit probabil teatru de război, pentru că Andreae spune în aceeași scrisoare că grupul a fost împrăștiat la începutul conflictului, exemplare ale cărții despre *Societas* au fost făcute cenușă, iar membrii, împrăștiați și în imposibilitate de a coresponda, fie au murit, fie și-au pierdut curajul.[40]

Nimic nu apropie mai mult de Dumnezeu decît Unitatea, afirmă *Modell*-ul în adresarea lui de deschidere; dezbinarea și vrajba dintre oameni pot fi lecuite prin „libera comunicare a oricăror lucruri între oamenii buni“. Din acest motiv oameni înțelepți s-au întrunit în societăți, însă Anticrist li se împotrivește. Pare ciudat, continuă Andreae, că în această vreme, cînd lumea este „ca și reînnoită, toate greșelile ei îndreptate sub Soarele Religiei și amiaza Științei“, atît de mulți dintre cei mai buni și cei mai înțelepți oameni se mulțumesc cu simpla dorință de a avea un „colegiu sau o Societate a

---

[38] Turnbull, *art. cit.*, *Zeitschrift*, 74, pp. 152–153.

[39] *Ibid.*, p. 154.

[40] Purver, *op. cit.*, pp. 222–223, citînd dintr-o scrisoare publicată în *Jana Amosa Komenského: Korrespondence*, ed. Jan Kvačala, Praga, 1902, II, pp. 75–76. Vezi de asemenea Peuckert, *Die Rosenkreuzer*, pp. 179–180.

lucrurilor celor mai bune“ fără a face nimic pentru a întemeia o asemenea instituție.[41]

Cei doisprezece colegi ai principelui german care este căpetenia Societății sînt specialiști în diferite ramuri de studiu, deși preocupările primilor trei sînt atotcuprinzătoare, și anume Religia, Virtutea, Știința. Restul specialiștilor, în grupuri de cîte trei, sînt: un teolog, un cenzor (a cărui preocupare este morala), un filozof; un politician, un istoric, un economist; un medic, un matematician, un filolog.[42] Traduși în limbajul folosit în *Fama*, numiții specialiști seamănă mult cu Frații R. C. grupați sub Christian Rosencreutz.[43]

Filozoful pare a fi în special un filozof al naturii care „privește cu atenție în amîndouă lumile“. Descrierea matematicianului merită să fie citată[44]:

> Matematicianul [este] un om cu o minunată pătrundere, care aplică instrumentele tuturor artelor și invențiilor omului: preocuparea lui este cu numărul, măsura și greutatea: el cunoaște relațiile dintre cer și pămînt: acesta este un cîmp tot atît de întins de cultivat de către Strădania umană ca și întreaga natură: căci fiecare parte a Matematicilor cere un Maestru distinct, și anume unul foarte harnic, dar care totuși trebuie să năzuiască spre acest țel: să contemple Unitatea lui Cristos printre atîtea admirabile invenții privitoare la numărare, măsurare și cîntărire și să observe înțeleapta arhitectură a lui Dumnezeu în alcătuirea materiei Universului. Pînă aici Mecanica va ajuta cu artificiile și subtilitățile ei, care nu sînt atît de josnice și sordide cît pretind Sofiștii, ci ea mai degrabă înfățișează uzul și practica Artelor, și prin urmare este judecată cu părtinire în comparație cu locvacitatea. Dar face parte din înzestrările unui adevărat Matematician să-și împodobească și să-și îmbogățească știința cu Regulile Artei, prin care strădaniile oamenilor sînt micșorate și Prerogativa hărniciei, precum și puterea și dominația rațiunii, devin mai vădite...

Cultura acelei *Societas Christiana* este în chip evident foarte asemănătoare cu cea din Christianopolis, o cultură științifică, bazată pe matematici și orientată spre tehnologie și înfăptuiri utilitare. De vreme ce principalii doisprezece specialiști au a fi asistați de alți „medici, chirurgi, chimiști, metalurgiști“, *Societas*, o dată deplin dezvoltată, urma să devină, asemenea cetății Christianopolis, un grup de creștini mistici contemplînd operele lui Dumnezeu în natură, dar cu un puternic nucleu de experiment științific și tehnologic. Principalele lor interese sînt orientate nu spre „locvacitate“, sau spre obișnuitele studii retorice, ci către matematicile aplicate, „prin care truda oamenilor este ușurată“.

Ca și în cazul lui *Christianopolis*, sînt înclinată să cred că principala influență asupra acestei concepții cu privire la rolul matematicianului trebuie

---

[41] Turnbull, *art. cit.*, *Zeitschrift*, 74, pp. 152–153.

[42] *Ibid.*, p. 154.

[43] Vezi *Anexă*, mai jos, p. 262.

[44] Turnbull, *art. cit.*, 74, p. 158.

să fie aceea a lui John Dee, a cărui filozofie, așa cum este ea sintetizată în „monadă“, se află la baza manifestelor rozicruciene și la baza înseși *Cununiei Chimice* a lui Andreae. Evident, nu este exclusă și o anumită influență a mișcării baconiene paralele, însă prezentarea matematicianului într-un rol atît de hotărîtor, și în opoziție cu „locvacitatea“, nu aduce deloc a Bacon.

Știința membrilor „Societății“ este infuzată cu dragoste creștinească, ceea ce conferă grupului o atmosferă puternic pietistă. Această latură a mișcării este bine pusă în lumină de opusculul conceput ca anexă la *Modelul unei societăți creștine* și intitulat *Mîna dreaptă întinsă de către iubirea creștină*. Conținutul cărții este aproape în întregime pietist, cu aproape nici o referire la travaliul intelectual. Autorul își întinde mîna „de credință și dragoste creștină tuturor celor care, după ce au îndurat robia Lumii și au obosit de povara ei, doresc din adîncul inimii să fie eliberați de Cristos...“[45] Este posibil ca *dextera porrecta*, sau Mîna Dreaptă Întinsă, să fi devenit semnul de apartenență la această Societate.

Și astfel, cînd *ludibrium* al invizibilei, fictivei Fraternități R. C. se traduce în ceva real, el devine *Societas Christiana*, o încercare de a infuza în zorii științei o nouă revărsare de dragoste creștină.

Componența „Societății“ este mai degrabă greu de precizat, ca atîtea alte lucruri privitoare la ea. Vechii prieteni ai lui Andreae, Tobias Adami și Wilhelm Wense, erau activi în cadrul ei, și există un zvon potrivit căruia și Johannes Kepler era interesat de uniunile creștine ale lui Andreae.[46] Andreae studiase matematicile la Tübingen cu Maestlin, profesorul lui Kepler, și nu încape îndoială că îl cunoștea pe Kepler.

Deși *Societas Christiana* a ajuns la un sfîrșit atît de trist o dată cu izbucnirea războiului, ea avea continuările și ramificațiile sale. Prin 1628, Andreae a încercat să o activeze din nou la Nürnberg. Este posibil ca, datorită faptului că această ramură a dăinuit, Leibniz să fi venit, în anii de mai tîrziu, în contact cu ideile rozicruciene. Există un zvon stăruitor că Leibniz a fost membru al unei Societăți Rozicruciene la Nürnberg, în 1666[47], și există o ipoteză mai bine autentificată potrivit căreia Leibniz știa că Fraternitatea rozicruciană era o ficțiune, aflînd aceasta de la „Helmont“[48] (probabil Francis Mercury Van Helmont). Faptul că era conștient de „glumă“ nu îl va fi împiedicat pe Leibniz să absoarbă unele dintre ideile de dincolo

---

[45] *Ibid.*, p. 165.

[46] Sursa afirmației potrivit căreia Kepler a fost asociat cu grupul lui Andreae este cuvîntarea funebră a lui Andreae la moartea lui Wilhelm Wense, rostită în 1642: vezi R. Pust, „Über Valentin Andreae's Anteil in der Sozietatsbewegung des 17 Jahrhunderts“, *Monatshefte der Comenius Gesellschaft*, XIX (1905), pp. 241–243.

[47] Vezi L. Couturat, *La Logique de Leibniz*, Hildesheim, 1961, p. 131, n. 3.

[48] Vezi Leibniz, *Otium Hanoveranum*, Leipzig, 1718, p. 222; cf. Gould, *History of Freemasonry* (ed. Poole, 1951), II, p. 72; Arnold, *Histoire des Rose-Croix*, p. 145.

de glumă, așa cum desigur a și făcut. După cum am arătat în altă parte, regulile Ordinului Carității propus de Leibniz sînt aproape în întregime un citat din *Fama.*[49] Există în operele lui Leibniz mult material pentru a studia în continuare influența asupra lui a unor idei care își aveau ultima obîrșie în mișcările lui Andreae, deși această menționare fragmentară a unui subiect foarte important este tot ce poate fi încercat aici.

Misteriosul cuvînt „Antilia“[50], numele unei insule, pare să fi fost un fel de parolă folosită de diferite grupuri care încercau să formeze „modele“ de societăți creștine, făurite după modelul scrierilor lui Andreae, în diferite locuri ale Germaniei și în alte părți, în timpul Războiului de treizeci de ani. Asemenea „modele“ de societate creștină erau, pentru entuziaștii mistici, doar pregătiri pentru marea reformă universală la care, în ciuda a tot și a toate, încă mai sperau. Iar printre entuziaștii serioși ai societății model, și ai vastelor lor posibilități de expansiune, se număra Samuel Hartlib. Indiferent dacă se numea Antilia sau Macaria sau oricum altfel, ceea ce a inspirat neostenitele eforturi ale lui Hartlib era combinația, preluată de la Andreae, a pietății evanghelice cu știința și aplicarea utilitară a științei.

Și, o dată cu Hartlib și cu prietenii și ajutoarele sale, John Dury și Jan Amos Comenius, mișcarea s-a reîntors în Anglia, pentru că Hartlib vedea că cea mai bună șansă de a realiza noua reformă era în Anglia parlamentară, care se înapoiase la vechiul ei rol elisabetan de campion al Europei protestante. Așa cum Fraternitatea rozicruciană reprezentase speranțe născute din alianța britanică, prin căsătoria engleză a Electorului palatin, tot așa, cînd aceste speranțe s-au irosit, Hartlib și prietenii săi s-au adresat, pentru a le sprijini idealurile de reformă universală, continuarea visului rozicrucian sub alte nume, unei Anglii revenite la vechiul ei rol elisabetan. Spun că mișcarea „s-a reîntors“ în Anglia, pentru că, așa cum am încercat să demonstrez, am convingerea că, sub forma influențelor derivînd din misiunea lui Dee în Boemia, straniul mit „rozicrucian“ își are obîrșia incontestabilă în Anglia. Teza aceasta este, firește, o simplificare, care lasă deoparte toate complicatele îmbogățiri cu care influențele europene au hrănit mișcarea, din tot felul de surse. Doar că încerc, în chip inadecvat, să exprim această mișcare de plecare și întoarcere care a fost pierdută din vedere în confuziile perioadei și care trebuie readusă la lumină dacă e să descurcăm complicata urzeală de împrejurări care a dus la înființarea Societății Regale.

---

[49] Vezi Yates, *Art of Memory*, pp. 387–388, n. 5. Leibniz credea că progresul științei, ducînd la o mai cuprinzătoare cunoaștere a universului, urma să ducă de asemenea la o mai profundă cunoaștere a lui Dumnezeu, creatorul său, și implicit la o extindere a iubirii creștine.

[50] Hartlib susține că „Antilia“ era ceva asemănător cu o „tessera“ a unei societăți întrerupte și distruse de războaiele boemiene și germane (Turnbull, *Hartlib, Dury and Comenius*, p. 73). O „tessera“ poate fi ceva ca o parolă folosită de membrii unei academii mistice.

12

Comenius și zvonul rozicrucian în Boemia

Jan Amos Komenski, sau Comenius, născut în 1592, era cu șase ani mai tînăr decît Johann Valentin Andreae, ale cărui scrieri și concepții l-au influențat într-o măsură considerabilă. Comenius era unul dintre Frații boemieni, ramura mistică a celei mai vechi tradiții reformiste din Europa, cea care începe cu Ian Hus. Comenius și Andreae aveau multe în comun. Amîndoi erau cucernici prelați reformați; pe amîndoi îi interesau noile mișcări intelectuale, pe care le-au altoit pe pietatea în care au crescut, tradiția germană luterană într-un caz, tradiția husită în celălalt. Amîndoi au avut de trăit aceeași teribilă perioadă și au fost siliți să-și continue activitatea, atît cît le stătea în puteri, prin vremuri de războaie și de prigoane.

Prima învățătură Comenius a primit-o în Moravia lui natală, iar mai tîrziu a fost studentul universității din Herborn, în Nassau. În primăvara anului 1613, Comenius a părăsit Herbornul și s-a dus la Heidelberg, să-și continue studiile la universitatea de acolo.[1] S-a înscris în 19 iunie 1613, la douăsprezece zile după întoarcerea în Heidelberg a prințesei Elisabeta ca soție a Electorului palatin. După toate probabilitățile, Comenius, ca tînăr student, trebuie să fi fost pe străzile orașului, ca să asiste la această intrare solemnă, și a văzut arcurile de triumf înălțate de facultățile universității.

Comenius asista la cursurile profesorilor heidelberghezi David Paraeus, Johannes Henricius Altingius, Abraham Scultetus și Bartholomaeus Scopenius.[2] Paraeus se preocupa să-i unească pe luterani și calviniști[3]; atît el cît și ceilalți profesori la ale căror cursuri asista Comenius se aflau în relații strînse cu Electorul Frederic. Scultetus era capelanul său și l-a însoțit la Praga; Altingius, sau Alting, fusese preceptorul său și i-a rămas prieten apropiat chiar și după dezastru; se spune că Scopenius, un orientalist, fusese sfetnicul spiritual al Electorului.[4] Comenius avea deci posibilitatea, încă de tînăr, să ia cunoștință chiar de la sursă de mișcările spirituale și intelectuale din

---

[1] Wilhelmus Rood, *Comenius and the Low Countries*, Praga, New York, 1970, p. 22.

[2] *Ibid.*, p.23.

[3] În *Irenicum*, 1614; vezi David Ogg, *Europe in the Seventeenth Century*, p. 107.

[4] Rood, p. 23.

Heidelberg. Te poți chiar întreba dacă nu cumva zvonurile despre viitoarele eventuale legături între Palatinat și Boemia sînt cele care au atras pe Comenius și pe prietenii lui boemieni la Heidelberg, în vremea aceea glorioasă cînd căsătoria Electorului cu fiica lui Iacob I părea să prevestească minuni mari.

Răstimpul petrecut la Heidelberg a fost important pentru Comenius, pentru că acolo l-a întîlnit pe George Hartlib[5], frate al lui Samuel Hartlib, care în anii de mai tîrziu avea să conlucreze cu Comenius la opera sa din Anglia.

Probabil cîndva în cursul anului 1614, Comenius s-a înapoiat în Boemia. În anii care au urmat și-a cîștigat o vastă cultură enciclopedică și a dezvoltat un sistem de „Pansofia" sau cunoaștere universală. Pansofia lui Comenius se întemeiază pe filozofia macro-microcosmică; declară el însuși că acela care l-a influențat în această direcție a fost Andreae. Comenius și-a numit prima sa enciclopedie pansofică, începută în 1614, un Teatru, sau un Amfiteatru, al tuturor lucrurilor din lume.

Comenius ar fi putut să-l întîlnească pe Andreae la Heidelberg sau, tot acolo, ar fi putut lua cunoștință de cîte ceva din filozofia pe care se întemeiază manifestele rozicruciene. Dar, luînd în considerație încă o posibilitate, ne întrebăm dacă influențele boemiene n-ar fi putut fi un alt ingredient spiritual inclus în manifestele rozicruciene. Nu este oare cu putință ca dragostea de oameni și bunăvoința pentru care Frații boemieni erau cunoscuți să fi contribuit, îmbinată cu alte influențe, la formarea Fratelui Christian Rosencreutz?

Anii de viață pașnică în țara lui au luat sfîrșit pentru Comenius o dată cu înfrîngerea lui Frederic la Muntele Alb, în 1620, ceea ce a însemnat pentru Boemia suprimarea religiei naționale. Frații boemieni au fost proscriși. În 1621 orășelul în care trăia Comenius a fost ocupat de trupele spaniole. Casa lui a fost arsă, și-a pierdut biblioteca și manuscrisele. A fugit, ca să găsească protecție, pe domeniul lui Carol, conte de Zerotin, la Brandeis. În timpul războiului, Zerotin, deși patriot și membru al Unității boemiene, n-a îmbrățișat cauza lui Frederic al Palatinatului, ci a rămas credincios Casei de Habsburg. Prin urmare domeniile lui n-au fost imediat confiscate și a fost în măsură, pentru o vreme, să-i dea adăpost lui Comenius precum și altora ca el. În timpul primejdioasei călătorii pînă la Brandeis, Comenius și-a pierdut soția și unul dintre copii și a ajuns la destinație, într-o stare de totală mizerie, către sfîrșitul anului 1622.[6]

---

[5] *Ibid.*, p. 24.

[6] Introducerea contelui Lützow la traducerea lui a *Labirintului Lumii* de Comenius, Londra, 1901, pp. 33–36.

Cît timp a stat la Brandeis, Comenius a scris *Labirintul Lumii*, una dintre marile cărți clasice ale literaturii cehe și una dintre marile cărți ale lumii. În ea Comenius dă o descriere impresionantă a furorii rozicruciene, care constituie un adaos important la seria documentelor rozicruciene.

Înainte de a trece la studiul *Labirintului Lumii*, trebuie însă pusă întrebarea cu privire la atitudinea lui Comenius față de Frederic, Electorul palatin, în calitatea lui de rege al Boemiei. Șederea la Heidelberg trebuie să-l fi familiarizat cu caracterul și cu ideile lui Frederic, și nu e cu putință să fi ignorat evenimentele istorice care au dus la încoronarea lui Frederic și a Elisabetei ca rege și regină ai Boemiei, în catedrala din Praga, la 4 noiembrie 1619. De fapt, se știe că Jan Comenius era prezent în catedrală în timpul ceremoniei de încoronare[7] — ceremonie care a fost ultimul act oficial, înainte de supunerea ei, al bisericii căreia îi aparținea.

Lumină poate fi aruncată asupra atitudinii lui Comenius față de Frederic, în calitatea lui de rege al Boemiei, cu ajutorul unei cărți extrem de curioase intitulate *Lumină în întuneric* sau, mai exact, *Lux in tenebris*.[8] Ea conține revelațiile a trei profeți, trei vizionari care declarau că fac dezvăluiri asupra unor evenimente apocaliptice iminente, sfîrșitul regnului lui Anticrist și reîntoarcerea luminii după întunericul dominației sale. Unul dintre profeți, Christopher Kotter, făgăduia o viitoare reînscăunare a lui Frederic pe tronul Boemiei. În 1626 Comenius a luat manuscrisul ilustrat care conținea profețiile lui Kotter și l-a dus la Haga, ca să i-l arate lui Frederic. Și lungă vreme după moartea lui Frederic, Comenius îl mai aprecia atît de mult pe Kotter și profețiile sale încît i-a publicat manuscrisul în 1657 în *Lux in tenebris*, cu gravuri bazate probabil pe ilustrațiile din manuscris. În prefața la această carte, în care îi prezintă pe cei trei profeți, Comenius afirmă că i-a arătat lui Frederic manuscrisul profețiilor lui Kotter.[9]

Kotter se numără printre clericii boemieni care au suferit o crudă opresiune în Boemia după 1620. El dă datele viziunilor sale, care se desfășoară între 1616 și aproximativ 1624. În viziunile din 1620, înainte de bătălia fatală, este prevenit să-i spună lui Frederic să nu se folosească de forță. În viziunile de după această dată profetizează că, pînă la urmă, soarta lui Frederic se va restabili. Întîi, în traducere, una dintre aceste profeții[10]:

---

[7] Rood, p. 28, n. 4.

[8] *Lux in tenebris* a fost publicată întîia oară în 1657 (eu am folosit ediția din 1665). Includea prevestirile lui Christopher Kotter, Nicolas Drabik și ale Christinei Poniatova, cu o prefață de Comenius („Historia revelationum", „Istoria revelațiilor"). Despre marea importanță pe care Comenius o acorda acestei cărți, vezi Turnbull, *Hartlib, Dury and Comenius*, pp. 377 și urm.

[9] „Historia revelationum", în *Lux in tenebris*, *ed. cit.*, p. 22. Cf. Rood, pp. 23–30.

[10] *Lux in tenebris*, *ed. cit.*, pp. 42–43.

> Frederic, principe Palatin al Rinului, este încoronat rege de Dumnezeu. Frederic, principe Palatin al Rinului, rege al Boemiei, încoronat rege de Dumnezeu, supremul Rege al tuturor Regilor, care în anul 1620 a căzut în primejdie... va recîștiga totul și chiar și mai multe avuții și glorie.

Viziunile lui Kotter îi erau inspirate de îngeri, așa credea el, care îi deveneau brusc vizibili, îi arătau o viziune și redeveneau nevăzuți. În ilustrații îngerii sînt înfățișați ca niște bărbați tineri, fără aripi, în veșmînt lung pînă la pămînt. Frederic este cel mai adesea înfățișat în forma unui leu, leul Palatinatului, firește, pe care l-am văzut adesea și mai înainte în propaganda pro-Frederic și anti-Frederic. Faimoasa stampă în care sînt reprezentați Frederic și Elisabeta cu patru lei — leul Palatinatului, al Boemiei, al Marii Britanii și al Olandei — apare într-o formă stranie în una dintre viziunile lui Kotter: un leu cu patru capete. În alte viziuni Kotter vede lei doborînd un vultur imperial; sau leul cu două cozi al Boemiei îmbrățișîndu-l pe Frederic; ori Frederic ca un leu stînd pe lună, ca să se vadă variabilitatea soartei sale, îmbrățișat de alți șase lei.[11] În felul acesta viziunile răstoarnă sălbatica victorie a Vulturului Habsburgic asupra Leului Palatin, ilustrată în tipăriturile împotriva lui Frederic răspîndite. Asistat de îngerii săi și de o gîndire părtinitoare, Kotter are viziuni de lei biruitori.

Una dintre cele mai izbitoare este scena în care lui Kotter, șezînd în bună pace sub niște arbori, cu doi îngeri alături, i se arată viziunea unui leu glorios, cu un nimb de lumină, pășind mîndru pe labele din spate (fig. 27 a). În spatele lui, un alt leu atacă feroce un șarpe, iar un alt șarpe tăiat în mici bucăți se vede în cer lîngă o stea. Aceasta poate fi o aluzie la noua stea din constelația Serpentarius la care se face referire în rozicruciana *Fama* ca prevestind schimbări.[12] Se poate ca leul din viziunea lui Kotter să-l pedepsească pe șarpe pentru că nu a interpretat steaua cea nouă ca fiind favorabilă soartei lui Frederic.

Cea mai frapantă dintre toate este viziunea în care lui Kotter i se arată trei tineri, sau mai curînd îngeri, șezînd la o masă și ținîndu-se de mîini pentru a ocroti un mic leu care se află pe masă. Trei trandafiri cresc din masă în dreptul fiecărui înger și pe postamentul mesei se vede o cruce (fig. 27 b). Simbolismul trandafirilor și al crucii ne îndeamnă să căutăm „rozicrucieni“ și poate chiar sînt de văzut în cei trei îngeri deveniți pentru moment vizibili din invizibili, îngerii proteguitori ai Leului Palatinatului, a cărui restaurare pe tronul boemian este prevestită în profețiile lui Kotter.

Viziunile patetice ale lui Kotter, mișunînd de lei, iradiază o atmosferă semialchimică, amintindu-ne de emblemele din operele lui Maier, și din

---

[11] *Ibid.*, pp. 33, 59.
[12] Vezi mai sus, p. 63.

alte scrieri aparținînd grupului lui Maier, cu care refugiatul boemian, Daniel Stolcius, se consola în exil.[13] Viziunile aparțin unei lumi pe care ne este greu s-o recreăm, o lume populată de oameni hrăniți cu minunate făgăduințe îngerești, cu viziuni de Lei și Trandafiri care aduc zori noi și care, ajunși părăsiți și fără nădejde, se mai hrănesc cu asemenea vedenii.

Pentru noi, aici, viziunile lui Kotter sînt importante prin faptul că ne fac să întrezărim atitudinea lui Comenius față de Frederic cît timp a fost rege al Boemiei. Întorcîndu-ne cu gîndul la campania de tipărituri satirice împotriva lui Frederic puse în circulație după înfrîngerea lui, ne amintim de caricatura lui Frederic stînd pe un Y (fig. 16) care, în textul de sub imagine, descrie cum boemienii „l-au căsătorit" pe Frederic cu Lumea, cum au așteptat de la guvernarea lui o reformă universală, cum, sub auspiciile sale, încercau să aducă reforma în societate și în educație, punînd toate acestea în legătură cu „înalta societate a rozicrucienilor". Este oare posibil ca printre boemienii care au încercat să aducă reforme în timpul domniei lui Frederic să fi fost și tînărul Comenius?

Aici, în cunoștințele noastre se află o mare lacună, una chiar mai mare decît de obicei. Nu știm nimic cu privire la efectul pe care l-a putut avea în Boemia mișcarea de reformă a lui John Dee, nici dacă ea a fost preluată de Frații boemieni, nici dacă în Praga — centrul european al studiilor alchimice și cabalistice — mișcarea a preluat noi lumini înainte de a fi transmisă Germaniei, unde și-a găsit expresie în „manifestele rozicruciene". Toate acestea rămîn pentru noi în întuneric, am întrezărit numai că, în prima parte a vieții sale, Comenius a dobîndit convingerea fermă că figura lui Frederic al Palatinatului are o semnificație profundă pentru Boemia.

Cu această cunoaștere în minte, ne întoarcem acum să cercetăm ce are Comenius de spus despre vîlva rozicruciană în *Labirintul Lumii*.[14] În carte, el descrie pe larg acest entuziasm, cum sunetele de trompete ale celor două manifeste au trezit un freamăt intens, ce confuzie s-a iscat printre cei care au reacționat în diferite moduri la provocarea aceasta. Înainte de a-l cita pe Comenius cu privire la fenomenul rozicrucian, trebuiesc notate două lucruri. Întîi, că el acceptă termenii jocului (*ludibrium*), pretinzînd că nu înțelege de ce nimeni nu a primit nici un răspuns de la Frații R. C., nici de ce sînt mereu invizibili. Al doilea, că scrie în mizerie, în 1622, după prăbușirea mișcării lui Frederic, privind în urmă cu adîncă deprimare la desfășurarea mișcării care a sfîrșit prin a aduce dezastru asupra țării sale.

---

[13] Vezi mai sus, pp. 111–112.

[14] Scrisă în 1623, *Labirintul Lumii și Paradisul Inimii* a fost tipărită întîi în cehă în 1631. Aici citatele vor fi date din traducerea engleză a contelui Lützow, Londra, 1901.

„Labirintul Lumii“ al lui Comenius este un oraș împărțit în multe cartiere și străzi, în care sînt reprezentate toate științele, învățăturile și îndeletnicirile oamenilor. Este unul dintre acele sisteme mnemotehnice arhitecturale, asemănător Cetății Soarelui a lui Campanella, în care este cuprinsă toată cunoașterea umană. Labirintul este în chip evident influențat de Cetatea Soarelui a lui Campanella și poate și de Christianopolis al lui Andreae.

O asemenea cetate ar trebui să fie în același timp o Utopie, o cetate ideală și un model pentru o lume viitoare reformată. Însă Comenius reacționează la speranțele amăgitoare ale anilor precedenți; cetatea lui ca labirint răstoarnă Utopia, pentru că în acest labirint totul este rău. Toate științele omului la un loc nu duc la nimic, toate ocupațiile lui sînt zadarnice, toate cunoștințele sale fără temei solid. Cartea reprezintă starea de spirit a unei persoane profund meditative și idealiste după începerea Războiului de treizeci de ani.

Este totodată o consemnare a experiențelor dezamăgitoare care au dus la starea aceasta de disperare, o consemnare a mișcării rozicruciene. Ceea ce are de spus Comenius despre ea trebuie să fie citat în întregime. Titlul capitolului 12 este „Pelerinul îi privește pe rozicrucieni“ și sub aceste cuvinte se află nota: „Fama *fraternitatis anno 1612. Latine ac Germanice edita* [„*Fama* Fraternității, editată, în latină și în germană, în anul 1612“]. Ceea ce face absolut sigur că se referă la primul manifest rozicrucian, pe care îl datează cu doi ani mai devreme decît prima ediție tipărită cunoscută de noi.[15]

> Iar atunci, imediat, am auzit în piață sunetul unei trîmbițe și, privind înapoi, am văzut un om care călărea un cal și îi chema pe filozofi să se adune. Și cînd cete întregi s-au îngrămădit în preajma lui, a început să le vorbească despre insuficiența tuturor artelor liberale și a întregii filozofii; și le-a spus că, îndemnați de Dumnezeu, cîțiva oameni vestiți cercetau deja aceste insuficiențe, le remediaseră și au înălțat înțelepciunea omenească pînă la acel grad la care se afla în Paradis înainte de căderea omului. A face aur, spunea călărețul, era printre cele mai mici dintre sutele lor de înfăptuiri, pentru că întreaga natură era dezgolită și dezvăluită ochilor lor: ei erau în stare să dea, ori să ia, oricărei creaturi orice formă ar fi dorit, după bunul lor plac; apoi a adăugat că oamenii aceștia știu limbile tuturor națiunilor, precum și tot ce s-a petrecut pe întreaga sferă a pămîntului, chiar și în lumea nouă, și că erau în măsură să stea de vorbă unul cu celălalt și de la o depărtare de o mie de mile. A mai spus că ei aveau piatra, și că, folosindu-se de ea, puteau vindeca orice boală și da viață lungă.

[15] Vezi mai jos, în *Anexă*, la p. 256. S-ar putea să se refere la „Replica“ lui Haselmayer care a fost publicată în 1612. Sau poate la o ediție tipărită a *Famei*, apărută în 1612, care s-a pierdut. Sau poate la o copie manuscrisă a *Famei*, circulînd în Boemia, pe care a văzut-o în 1612. Din cîte știu eu, *Fama* n-a fost niciodată tipărită în latină, dar un exemplar în latină poate să fi circulat în manuscris împreună cu versiunea germană.

Într-adevăr, Hugo Alverda[16], superiorul lor, avea deja 526 de ani, iar colegii lui nu erau cu mult mai tineri. Și, cu toate că au stat ascunși atîtea sute de ani, doar lucrînd — șapte dintre ei — la corectarea filozofiei, totuși de acum înainte ei nu se vor mai ascunde, pentru că au adus totul la desăvîrșire; și, pe lîngă aceasta, pentru că știau că foarte curînd întreaga lume va suferi o primenire; prin urmare, arătîndu-se pe față, ei erau gata să împărtășească prețioasele lor secrete cu oricine l-ar fi socotit ei vrednic. Dacă, așadar, dacă cineva apela la ei în indiferent ce limbă, și de orice fel de naționalitate ar fi fost, oricine va dobîndi orice, și nimeni nu va rămîne fără un anume răspuns. Dar dacă un om este nevrednic și vrea să dobîndească aceste daruri numai din zgîrcenie sau din ambiție, atunci acela nu va dobîndi nimic.

(*Varia de „Fama" Judicia / Diferite judecăți despre „Fama"*)

Acestea o dată spuse, mesagerul a dispărut. Atunci eu, uitîndu-mă la acei oameni învățați, văd că aproape toți erau speriați de aceste știri. Între timp, ei au început încet să-și apropie capetele unul de altul și să-și dea cu părerea, unii în șoaptă, alții cu glas tare, cu privire la acest eveniment. Și umblînd, cînd încoace cînd încolo, printre ei, ascult. Și iată, unii se bucurau peste măsură, nemaiștiind încotro s-o ia de bucurie. Spuneau că le e milă de înaintașii lor, pentru că, în vremea cînd au trăit, nu se întîmplase nimic de felul acesta. Se fericeau pentru faptul că le-a fost dat să aibă parte de filozofia desăvîrșită. În felul acesta ei puteau cunoaște totul fără greș: să aibă, fără lipsuri, îndeajuns din toate; să trăiască sute de ani fără să fie bolnavi și fără să încărunțească, doar să fi dorit. Și chiar repetau: „Fericit, preafericit este timpul nostru." Auzind asemenea vorbe, am început să mă bucur și eu și să simt nădejdea că, de va voi Dumnezeu, voi primi și eu ceva din ceea ce voiau ei să dobîndească. Dar i-am văzut pe alții cufundați adînc în gînduri și neștiind bine ce să creadă. Dacă vestea pe care o auziseră era adevărată, ar fi fost bucuroși; dar aceste lucruri li se păreau obscure și depășind spiritul omenesc. Alții se împotriveau pe față, spunînd că asemenea vorbe sînt înșelăciuni și amăgiri. Dacă acești reformatori ai filozofiei au existat timp de sute de ani, atunci de ce nu s-au vădit mai devreme? Dacă erau siguri de ce spuneau, atunci de ce nu apăreau cu îndrăzneală la lumină, ci își înfățișau părerile în întuneric și prin colțuri, țiuind ca niște lilieci? Filozofia, spuneau aceștia, este deja bine statornicită și nu are nevoie de reformă. Dacă îngădui ca filozofia existentă să-ți fie smulsă din mîini, vei rămîne cu ele goale. Și iarăși alții îi huleau și îi blestemau pe reformatori și îi declarau ghicitori, vrăjitori și diavoli împielițați.

(*Fraternitates Ambientes / În căutarea Fraternităților*)

În general, în piață era pretutindeni zarvă și aproape nu era om care să nu simtă dorința aprigă de a dobîndi aceste bunuri. Drept urmare, nu puțini au scris cereri (unii în secret, alții pe față) și le-au trimis, bucurîndu-se la gîndul că vor fi

[16] Un pseudonim rozicrucian; vezi mai jos, p. 185.

primiți în asociație. Dar am văzut că petițiile, după ce părți din ele au fost examinate pe scurt, au fost înapoiate fiecăruia fără nici un răspuns; iar speranța lor plină de bucurie s-a preschimbat în necaz, pentru că neîncrezătorii rîdeau de ei. Unii au scris din nou, a doua oară, a treia oară, și mai des; și fiecare om, cu ajutorul muzelor, s-a rugat, chiar a implorat ca spiritul său să nu fie lipsit de învățătura aceea, atît de vrednică de a fi dorită. Alții, neînstare să rabde așteptarea, cutreierau lumea, plîngîndu-se de nenorocul de a nu-i putea găsi pe acei oameni fericiți. Nenoroc pe care unul îl atribuia nevredniciei sale; altul relei-voințe a acestor oameni; iar un om își pierdea nădejdea, în timp ce altul, privind în jur, și căutînd noi căi de a-i găsi pe oamenii aceia, era din nou dezamăgit, pînă cînd eu însumi am fost cuprins de durere, nevăzînd capătul acestei stări de lucruri.

(*Continuatio Famae Roseaeorum* / *Continuarea Faimei Rozicrucienilor*)

Între acestea, iată începe să se audă din nou sunetul de trîmbițe; atunci mulți, și eu printre ei, am alergat înspre locul de unde venea sunetul, și am văzut un om care își întindea mărfurile și striga la lume să vină și să cumpere minunățiile sale secrete; ele erau, din cîte spunea el, luate din tezaurul noii filozofii, și vor mulțumi pe toți cei dornici de cunoștințe secrete. Și s-a iscat mare bucurie la gîndul că sfînta fraternitate rozicruciană își va împărtăși cu ei comorile cu mărinimie; mulți s-au apropiat și au cumpărat. Tot ceea ce se vindea era pus în cutii pictate și purtînd felurite inscripții, ca de pildă *Portae Sapientiae*; *Fortalitium*; *Gymnasium Universitatis*; *Bonum Macro-micro-cosmicon*; *Harmonia utriusque Cosmi*; *Christiano-Cabalisticum*; *Antrum Naturae*; *Tertrinum catholicum*; *Pyramis Triumphalis* și așa mai departe.

Iar fiecare cumpărător era oprit să-și deschidă cutia; pentru că, se spunea, forța acestei științe secrete era atît de mare încît va opera străbătînd acoperămîntul; dar, cutia o dată deschisă, forța are să se evapore și să piară. Totuși cîțiva oameni mai îndrăzneți nu s-au putut reține de a-și deschide cutiile și, găsindu-le cu desăvîrșire goale, le-au arătat altora; aceștia, la rîndul lor, și le-au deschis pe ale lor, dar nimeni n-a găsit nimic. Atunci au început să strige: „Înșelăciune! Înșelăciune!" și i-au vorbit cu mînie celui care li le vînduse; dar acela i-a potolit, spunîndu-le că acestea erau cele mai secrete dintre lucrurile secrete și că erau invizibile tuturor, în afară de „Filiae scientiae" (adică fiii științei [textual: fiicele]); prin urmare, dacă numai unul dintr-o mie obținea ceva, nu era vina lui.

(*Eventus Famae* / *Sfîrșitul Faimei*)

Și mulți s-au lăsat liniștiți de aceasta. Apoi omul a plecat, iar privitorii, în dispoziții foarte diferite, s-au împrăștiat care încotro; dacă vreunii dintre ei au confirmat sau nu ceva privitor la acele mistere, n-am izbutit să aflu pînă acum. Doar atîta știu, că toate s-au potolit. Cei pe care, la început, i-am văzut agitîndu-se cel mai mult, erau cei pe care acum i-am văzut trași prin colțuri, cu gurile ca și pecetluite; fie că fuseseră inițiați în mistere (cum credeau unii) și erau obligați să-și respecte jurămîntul de tăcere, fie că (așa cum mi se părea mie, care

îi priveam fără nici un fel de ochelari) erau rușinați de zădărnicia speranțelor și strădaniei lor. Apoi totul s-a spulberat și s-a așternut liniștea, așa cum, după furtună, se împrăștie norii și încetează ploaia. Și i-am spus călăuzei mele: „Așadar din toate acestea nu se va alege nimic? Vai de nădejdile mele! Pentru că și eu, văzînd asemenea așteptări, m-am bucurat că am găsit hrana potrivită minții mele." Interpretul mi-a răspuns: „Cine știe? Poate că unii totuși vor reuși. Poate oamenii aceștia știu cînd a venit vremea să-i dezvăluie cuiva tainele lor." „Și trebuie să aștept clipa aceea?" am întrebat. „Eu, care, printre atîtea mii de oameni mai învățați decît mine, nu știu nici un exemplu de om care să fi izbutit? Nu mai vreau să casc gura pe aici. Hai să plecăm!"[17]

Acesta este felul în care Comenius dă seamă despre furia rozicruciană. Întîi aude sunetul de trompetă al *Famei*, iar felul în care descrie impresia profundă pe care a făcut-o primul manifest este remarcabil. A venit apoi iureșul celui de-al doilea manifest, care promitea o cunoaștere secretă provenind din comorile noii filozofii — poate o aluzie la rezumatul *Monadei hieroglifice* a lui Dee, publicat împreună cu *Confessio*. Exploziile celor două manifeste sînt însoțite de un potop de altă literatură rozicruciană. Titlurile de pe „cutii", cărți rozicruciene de mare succes, sînt ușor de recunoscut ca titluri rozicruciene reale sau parodii foarte apropiate ale unor asemenea titluri. Un opuscul intitulat *Fortalitium Scientiae*, atribuit lui Hugo de Alverda, un personaj rozicrucian imaginar considerat ca foarte bătrîn, a fost publicat în 1617.[18] În 1620 a apărut un *Portus Tranquillitatus* [*Limanul liniștit*].[19] Titlurile macro-microcosmice sînt probabil aluzii la publicațiile lui Fludd, iar *Harmonia utriusque cosmi* este chiar titlul scrierilor lui Fludd de la Oppenheim, dintre 1617 și 1619. Este evident că tînărul Comenius s-a cufundat în citirea întregii acestei literaturi și că sperase de la ea lucruri mari. Apoi a venit reacția, stingerea marii vîlvătăi și dezamăgirea celor care se crezuseră în pragul unei ere noi.

Probabil Comenius a străbătut această experiență în Boemia și ceea ce descrie el sînt reacțiile la furia rozicruciană în propria lui țară.

Experiențele ulterioare ale Pelerinului în Labirintul Lumii sînt toate deopotrivă de triste, mai ales cînd vizitează străzile diferitelor religii și secte și vede ce sălbatice vrajbe le dezbină. Printre experiențele pe care le are acolo, una a fost deosebit de alarmantă.[20]

Și apoi s-a întîmplat că, în prezența mea, un tron regal a început dintr-o dată să se clatine, s-a făcut mici fărîme și s-a spulberat. Atunci am auzit o zarvă

---

[17] *Labyrinth of the World*, trad. Lützow, pp. 150–156.

[18] „Rodophilus Staurophorus", *Fortalitium Scientiae*, 1617. Cf. Waite, *Brotherhood of the Rosy Cross*, p. 264.

[19] „Irenaeus Agnostus", *Liber T... oder Portus Tranquillitatus*, 1620. Cf. Waite, p. 251.

[20] *Labyrinth of the World*, trad, Lützow, p. 196.

printre oameni și, uitîndu-mă împrejurul meu, i-am văzut aducînd un alt principe și așezîndu-l pe un nou tron, în timp ce spuneau cu bucurie că de acum înainte lucrurile se vor schimba; și fiecare, în bucuria sa, sprijină și întărește noul tron cît îi stă în puteri. Iar eu, gîndindu-mă că e bine să contribui la propășirea obștească (căci așa o numeau), m-am apropiat și am bătut și eu un cui sau două în tronul cel nou, ca să-l întăresc; pentru aceasta unii m-au lăudat, alții au început să se uite la mine pieziș. În timpul acesta celălalt principe și-a venit din nou în puteri și el și oamenii lui ne-au atacat cu ciomege și au snopit în bătăi toată mulțimea, pînă s-au împrăștiat, luînd-o la goană, în afară de cei, nu puțini, care și-au pierdut viața. Înnebunit de frică, aproape că am leșinat, pînă cînd prietenul meu, Iscoada, auzind că sînt căutați cei care au dat ajutor și încurajare celuilalt tron, mi-a dat un ghiont să fug de acolo și eu.

După cum remarcă nota la traducerea în engleză a *Labirintului*, Comenius se referă aici la expulzarea temporară a austriecilor din Boemia și la scurta domnie a lui Frederic al Palatinatului. Din pasaj rezultă limpede că Jan Comenius a sprijinit într-un fel sau altul regimul lui Frederic, că a bătut și el un cui sau două ca să consolideze noul tron.

În *Labirintul Lumii* se reflectă dezastrul lui Frederic ca o experiență zdrobitoare pentru Comenius, un eveniment deprimant și dezamăgitor, ca și căderea și sfîrșitul furiei rozicruciene și a speranțelor pe care le deșteptase. Cele două serii de evenimente erau cu siguranță legate între ele, așa cum se vede din viziunile lui Kotter, care asociază „trandafiri" și „lei". În *Labirint* Comenius retrăiește anii speranței rozicruciene, urmați de catastrofala cădere a lui Frederic. Aceste experiențe au lăsat o urmă indelebilă de suferință, care a avut drept urmare dezgustul de întreaga lume și de încîlcitele ei căi.

Pelerinul a văzut priveliști cumplite. A văzut năvălirea unor mari armate și pedepsele crîncene date celor ce se răzvrătiseră. A văzut moarte și nimicire, molimă și foamete, dispreț pentru viața omenească și pentru tihna ei, adică tocmai contrariul celor dorite de vechii lui prieteni. Pe scurt, a văzut începuturile Războiului de treizeci de ani.[21]

Atunci, neînstare să mai îndur asemenea priveliști, ori să-mi mai îndur suferința inimii, am fugit, dornic să găsesc adăpost în vreo pustietate sau, și mai bine, dacă ar fi fost cu putință, să scap cu totul din lumea aceasta.

Privind în jurul său și nevăzînd nimic altceva decît morți și oameni care trăgeau să moară, copleșit de milă și de groază, a strigat:

Vai ție, sărmană, nenorocoasă și nefericită omenire! Aceasta să fie ultima ta glorie? Acesta sfîrșitul faptelor splendide pe care le-ai săvîrșit, acesta capătul învățăturii și al marii înțelepciuni de care ești atît de mîndră?

---

[21] *Ibid.*, p. 274.

Atunci a auzit un glas care-i striga: „Întoarce-te!" S-a uitat în jur, dar n-a văzut pe nimeni, iar glasul a strigat din nou: „Întoarce-te!" Și apoi iarăși: „Înapoiază-te de unde ai venit, în casa inimii, și apoi închide ușile după tine!"[22]

Acum Pelerinul, retrăgîndu-se în casa inimii, este întîmpinat cu vorbe prietenești și iubitoare și se dăruiește în întregime lui Isus.

Atitudinile intelectuale și religioase ale lui Comenius sînt extrem de apropiate de cele ale lui Andreae și, în concret, viețile lor s-au desfășurat paralel. Cred că pricina este că și unul, și celălalt au împărtășit la început speranțele exprimate în manifestele rozicruciene, speranțe într-o nouă mișcare universală de reformă și de progrese în cunoaștere ale omenirii. Amîndoi au privit cu îngrijorare fervoarea stîrnită de manifeste și felul în care mișcarea a scăpat de sub control și a devenit periculoasă. Modul în care relatează Comenius această evoluție seamănă îndeaproape cu alarma lui Andreae cînd a văzut că în teatrul rozicrucianului *ludibrium* intră atît de mulți alți actori. Mișcarea a luat altă turnură decît cea așteptată de inițiatorii ei și a devenit păgubitoare pentru cauzele pe care intenționa să le servească. Lucrul acesta îl aflăm atît de la Andreae cît și de la Comenius. Și pe amîndoi acești idealiști religioși dezastrul războiului și prăbușirea lui Frederic în Boemia i-au zdrobit. Povestea pagubelor aduse bibliotecilor și învățăturii, a suferințelor nespuse îndurate de învățați este aceeași în Germania și în Boemia. Și atît Andreae cît și Comenius își găsesc pînă la urmă adăpost în credința lor evanghelică. Andreae trece de la mistificarea rozicruciană la *Societas Christiana*. Comenius se retrage în inima lui, ca să-l găsească acolo pe Isus. Fervoarea de credință exprimată prin motto-ul rozicrucian *Jesus mihi omnia* [Isus îmi este tot] devine dominantă la amîndoi, iar gluma rău înțeleasă despre Christian Rosencreutz și binefăcătorul său Ordin trebuia uitată. Mișcările spiritului și experiențele istorice descrise în *Labirintul Lumii* sînt cele pe care Andreae și întregul său grup le-au avut și ei de străbătut.

Filozofia lui Comenius, care a început deja să ia formă imediat după vizita sa la Heidelberg, și s-a dezvoltat tot mai deplin în ultima parte a vieții, cît a fost în exil, era numită de el „pansofia". Folosit mai întîi în Renaștere de către filozoful platonic-hermetic Francesco Patrizzi,[23] termenul „pansofia" exprima o doctrină a armoniilor universale și o relație dintre lumea interioară a omului și lumea exterioară a naturii — pe scurt, o filozofie macro-

[22] *Ibid.*, pp. 276–277.

[23] Una dintre cărțile din *Nova de universis philosophia* [*Noua filozofie despre univers*] (1592) a lui Patrizzi este intitulată „Pansophia". Patrizzi recomandase învățarea filozofiei hermetic-platonice ca o cale mai bună de a-i face pe oameni să se întoarcă în sînul Bisericii decît „cenzurile ecleziastice" sau „forța armelor"; vezi *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, p. 345.

microcosmică. Fludd își numise doctrinele „pansofia“ și declarase că, după cît i se părea lui, manifestele rozicruciene exprimă o viziune asemănătoare.[24] Acum putem considera pe Comenius și pansofia lui ca provenind direct din mișcarea rozicruciană, așa cum o înțelegem astăzi.

Ultima, sau aproape ultima experiență descrisă de Comenius în *Labirint* este o viziune de îngeri[25]:

> Nimic pe lume nu-mi apărea atît de expus și de supus la diferite primejdii decît ceata celor credincioși, la care diavolul și lumea priveau cu mînie, amenințînd să-i lovească și să-i izbească... Totuși am remarcat că erau bine adăpostiți; pentru că întreaga lor comunitate era împrejmuită cu un zid de foc. Cînd m-am apropiat, am văzut că zidul acesta era în mișcare: nu era nimic altceva decît o procesiune de mii și mii de îngeri care le dădea ocol; așadar nici un dușman nu se putea apropia de ei. Pe lîngă asta fiecare dintre credincioși avea cîte un înger dat lui de Dumnezeu, cu porunca să-l păzească.
>
> Am văzut de asemenea... alt avantaj al acestei sfinte, nevăzute comunități — și anume că, pentru cei aleși, îngerii nu erau numai păzitori, ci și dascăli. Adesea le arată lucruri de taină despre diferite lucruri și îi învață adîncile mistere secrete ale lui Dumnezeu. Într-adevăr, cum ei contemplă veșnic chipul atoateștiutorului Dumnezeu, nimic din ceea ce un om credincios ar dori să cunoască nu poate fi secret pentru ei, astfel că, avînd îngăduință de la Dumnezeu, ei dezvăluie ceea ce știu...

A urmări pînă la capăt experiențele lui Comenius din *Labirintul Lumii*, cu insistența caracteristică a cărții asupra „clerului de îngeri“ înseamnă a pătrunde încă într-un fel mișcarea rozicruciană, prin a cărei experiență Comenius a trecut și pe care o descrie atît de viu în prima parte a scrierii.

În Renaștere, angelologia era o ramură importantă a studiilor. Cabala își propunea să-i învețe pe oameni un mod de a se apropia de îngeri și înfățișa în amănunțime ierarhiile și funcțiile lor. Cabalistul creștin îi identifica pe îngerii Cabalei cu ierarhiile de îngeri creștine înfățișate de Pseudo-Dionisie Areopagitul. Insistența scrierilor hermetice asupra unor „puteri“ divine era o filozofie emanaționistă, care a fost lesne încorporată Cabalei creștine. Imensa importanță a acestei mișcări în Renaștere nu este încă îndeajuns de apreciată.

John Dee, atunci cînd asocia viziunile sale angelice cu opera lui de om de știință și de matematician, se mișca într-un orizont de gîndire în care se punea accentul pe forța îngerilor de a da învățătură, iar știința lui angelică era, pentru el, doar ramura cea mai înaltă a studiilor sale științifice în general. Cînd este izolat de tradiția angelologică din Renaștere, Dee apare doar ca un excentric. Mișcarea rozicruciană era pătrunsă de angelologie

---

[24] Vezi mai sus, p. 97.

[25] *Labirintul lumii*, trad. Lützow, pp. 321–322.

hermetic-cabalistă. *Christianopolis* a lui Andreae, cu stăruința lui copleșitoare asupra științei, tehnologiei, filantropiei în cetatea ideală se bazează pe un cadru fundamental de activități angelice. Comenius, în *Labirint*, face explicit aspectul didactic al misiunii îngerilor.

Deși Andreae și discipolii săi, printre care Comenius, s-au îndepărtat de numele discreditat de „rozicrucian" în anii războiului, totuși idealul utopist al unei societăți filantropice luminate, în contact cu forțe spirituale active, n-a fost abandonat. Dimpotrivă, utopianismul de tipul societăților creștine ale lui Andreae a fost una dintre marile forțe subterane ale anilor de război, propagat de oameni ca Samuel Hartlib, John Dury, Comenius, toți influențați de Andreae și moștenitori ai mișcării de reformă care s-a prăbușit atît de catastrofal în forma ei rozicruciană.

13

De la colegiul invizibil la societatea regală

În anii de după 1620, îmbinarea dintre puterea habsburgică și cea a catolicismului Contrareformei a ajuns la un pas de victoria deplină. Reforma părea să fi ajuns în Europa la limita extincției, și părea că în lume a rămas puțin loc pentru un Leu căzut, pentru fostul rege al Boemiei care își pierduse toate țările, căruia îi fusese luat titlul de Elector și care trăia acum la Haga, ca un refugiat, într-o dependență lovită de sărăcie. Într-adevăr Vulturul triumfase. Frederic a continuat să participe la campanii pentru recucerirea Palatinatului, mărind șirul insucceselor. Totuși omul acesta reprezenta ceva. În eșecul și în deznădejdea lui, el reprezenta eșecul și deznădejdea Europei protestante. Și în ochii multor englezi el reprezenta dezonoare și rușine, rușine pentru faptul că succesorii Stuarți ai reginei Elisabeta abandonaseră rolul ei de protector al Europei protestante.

Caracterul lui Frederic nu e ușor de înțeles. Nu încape îndoială că a fost un foarte prost general, un politician naiv, un conducător deficitar. Ca personalitate este prezentat drept un om slab, condus de soția lui și de Anhalt, fără să aibă vreo judecată sau voință personală. Dar oare ce era el, de pildă, ca personalitate religioasă sau intelectuală? Cred că nu s-a întrebat nimeni. Cei care l-au văzut la Heidelberg înainte de război erau impresionați de sinceritatea lui. Și, într-adevăr, sinceritatea lui n-a fost pusă la îndoială de nimeni, dar ceva din propaganda ostilă lui, interesată să-l prezinte ca pe un om slab și fără minte, a rămas legat de numele lui. Destinul său este oarecum asemănător cu cel al lui Henric al III-lea al Franței, o natură religioasă, intelectuală, artistică și contemplativă, desfigurat în istorie de satira dușmană.

Portretul lui Frederic făcut de Honthorst (fig. 28), pictat la Haga după dezastre, poate fi întru cîtva idealizat, sau poate să fi perceput tragedia spirituală a acestui om. Iată-l pe reprezentantul unei vechi linii imperiale germane, linia Wittelsbach — mai veche decît cea a Habsburgilor — care (cum probabil ne putem imagina) a înțeles semnificația religioasă și mistică a unui destin imperial și care a suferit mai mult decît o tragedie personală, un martiriu. Chipul nu este așa cum ne-am închipui că trebuie să fie chipul unui calvinist, doar că, în Palatinat, calvinismul era purtătorul unor tradiții mistice,

al tradiției hermetic-cabaliste a Renașterii care se reorientase în această direcție; sfetnicul spiritual al lui Frederic era un „orientalist": poate, ca Rudolf al II-lea, el a căutat să străbată prin situația religioasă a vremii pe o cale ezoterică. Are o față blîndă. Orice ar putea cineva, pe drept sau pe nedrept, să citească pe ea, oricine a privit toate portretele principilor germani din vremea Războiului de treizeci de ani va vedea de îndată că Frederic trebuie să fi fost un om de cu totul alt tip.

După ce războiul bîntuise, dezlănțuit, timp de zece ani, cu rezultate dezastruoase pentru protestanți, un Leu eliberator a sosit în sfîrșit, din Nord. Victoriile lui Gustavus Adolphus, rege al Suediei, au salvat cauza protestantă. Deși războiul avea să dureze încă mulți ani crînceni, Gustavus Adolphus pusese stavilă puterii habsburgice și a dat certitudinea că protestantismul va supraviețui în Europa. Frederic s-a dus în Germania, și-a revăzut Palatinatul, acum în ruine, și a fost foarte bine primit de Gustavus, care i-a recunoscut poziția de conducător al principilor protestanți din Germania.[1] Leul înfrînt și Leul biruitor s-au salutat unul pe celălalt; ciudat lucru, amîndoi au murit în aceeași lună noiembrie 1632, Frederic în urma epidemiei care bîntuia în țara devastată, Gustav omorît în cursul luptei de la Lutzen. Regele Boemiei și regele Suediei au fost celebrați împreună într-un discurs funerar rostit la Haga.[2] Și este curios de notat nu atît faptul că erau amîndoi Lei, cît acela că întregul aparat de stele noi, îndeplinirea profețiilor etc., fusese folosit pentru amîndoi Leii, deși unul reușise acolo unde celălalt eșuase. Cultul lui Gustavus Adolphus în Anglia a menținut vie amintirea predecesorului său în rolul de Leu, a cărui nereușită mulți o atribuiau faptului că Iacob I nu-i acordase ajutorul așteptat.[3]

Chiar mai mult decît el, văduva lui Frederic, regina Boemiei, reprezintă pentru simpatizanții din Anglia politica de sprijinire a Europei protestante care, în opinia lor, ar fi trebuit să fie politica lui Iacob I față de fiica și de ginerele lui. Regina Boemiei, în sărăcia și în exilul ei la Haga, era un reproș viu pentru cei care gîndeau în felul acesta. După moartea lui Frederic, Elisabeta a domnit singură la Haga, a domnit peste nimic, foarte săracă, întreținută de caritatea olandeză și de o pensie foarte neregulat expediată din Anglia, fără teritoriu, fără nimic care să o susțină în afară de personalitatea ei regească și de numeroasa ei familie de copii regali. O putem vedea, de curînd rămasă văduvă, în portretul pictat de Honthorst (fig. 29) la Haga, o femeie uzată dar de neîmblînzit. Învinuită adesea de frivolitate și dragoste

[1] Despre întîlnirea dintre Frederic și Gustav, vezi Green, *Elizabeth of Bohemia*, p. 288.

[2] A fost publicat la Londra, în traducere engleză, în 1633; vezi Ethel Seaton, *Literary Relations of England and Scandinavia in the Seventeenth Century*, Londra, 1935, p. 79.

[3] Vezi elogiile lui Gustavus Adolphus publicate în Anglia, la care se referă Seaton, p. 83.

de plăceri, Elisabeta era în realitate un caracter foarte puternic. Nu s-a lăsat niciodată zdrobită de cumplitele încercări prin care a trecut. Nu încape îndoială că mîndria o ajuta să reziste și, pe de altă parte, fusese cu grijă crescută de acei oameni cumsecade, Harringtonii, în principiile Bisericii anglicane de Jos. Astfel că iat-o în portretul lui Honthorst, tristă însă plină de demnitate, într-o grădină de pe un deal, cu un rîu în fundal (să amintească oare de Heidelberg?) și atrăgînd atenția asupra unor trandafiri.

De-a lungul ultimilor ani de domnie ai tatălui ei, Iacob I, de-a lungul întregului regn al fratelui ei, Carol I, de-a lungul întregului război civil și al Republicii engleze, pînă la Restaurarea nepotului ei, Carol al II-lea, Elisabeta și-a menținut mîndra și săraca ei Curte la Haga și, cît au durat toate acestea, n-a fost nici o clipă uitată în Anglia. Cu înfățișarea ei regească, era într-adevăr de neuitat. Dacă fratele ei Carol ar fi murit de tînăr — și a fost un tînăr bolnăvicios, care nu dădea speranțe de viață lungă — ar fi ajuns pe tron ca regină a Marii Britanii. Dacă el n-ar fi avut copii, sau ar fi avut, dar ar fi murit înaintea lui, ar fi urmat la tron sau, dacă ea n-ar mai fi fost în viață, ar fi urmat fiul ei cel mai mare. Spre deosebire de tatăl și de fratele ei, regina Boemiei a fost extrem de bogată în copii. Englezii, numeroși, care erau nemulțumiți de politica antiparlamentară, antipuritană și chiar potențial papistă a lui Iacob I și a lui Carol I se uitau cu jind la familia regală protestantă de la Haga, care reprezenta o posibilă succesiune la tron. Iar în anii de mai tîrziu, tocmai prin descendenții Elisabetei de Boemia a fost căutată și găsită o succesiune la tron protestantă. Cel de al doisprezecelea copil al ei și totodată cea mai tînără fiică, născută la Haga în 1630, avea să devină Sophia de Brunswick, Electoare de Hanovra, al cărei fiu, George I, a fost primul rege hanovrian al Marii Britanii.

Englezii care treceau prin Haga o vizitau pe regina Boemiei, ca să-și prezinte omagiul. Ca un exemplu poate fi citat jurnalul lui John Evelyn pe iulie 1641[4]:

> Imediat după ce am sosit la Haga m-am dus la Curtea Reginei Boemiei, unde am avut onoarea să sărut mîna Majestății sale și ale cîtorva dintre Prințesele, fiicele sale... Pentru Regină era o zi de post negru pentru nefericita moarte a soțului ei, iar sala de recepție avea pereții acoperiți cu catifea neagră de la decesul lui...

Elisabeta nu era populară doar printre monarhiștii fideli cu simpatii protestante; era populară și printre parlamentarieni. Parlamentul sub Iacob și Carol a avut tot timpul simpatie pentru ea, iar cînd Parlamentul a răsturnat monarhia, parlamentarienii au continuat să simtă respect pentru Elisabeta de Boemia. Ne putem chiar întreba dacă, fiind ea și nu fratele ei urmașă

[4] John Evelyn, *Diary*, ed. E. C. de Beer, Oxford, 1955, II, pp. 33–34.

la tron, ar fi avut loc vreo revoluție. În realitate, parlamentarienii, și însuși Oliver Cromwell, nu aveau nimic împotriva monarhiei ca atare. Cromwell era convins că monarhia de tip elisabetan este cea mai bună formă de guvernămînt. Ceea ce nu le convenea erau monarhii care încercau să guverneze fără Parlament și a căror politică externă nu era orientată în sensul sprijinirii cauzei protestante în Europa. Elisabeta Stuart, spre deosebire de rudele ei regale, nu era obiectul unor asemenea contestări. De fapt ea și soțul ei reprezentau pe deplin felul de politică pe care Parlamentul ar fi vrut s-o urmeze Iacob și Carol. Așadar nu e nimic surprinzător în faptul că Parlamentul revoluționar a recunoscut dreptul reginei Boemiei la sprijinul său. Ea primise o pensie de la Carol I pe care Parlamentul a continuat s-o onoreze. De la Curtea ei din Haga, Elisabeta era astfel în situația de a urmări vicisitudinile din Anglia fără să piardă legătura cu nici una dintre părți. Deși a rămas absolut fermă în simpatia pentru fratele ei Carol și a fost îngrozită de moartea lui, totuși existau anumite aspecte ale gîndirii parlamentariene și cromwelliene care nu erau atît de străine de poziția ei.

Această ambivalență a casei Palatine, capacitatea ei de a include într-o singură familie puncte de vedere diferite pot fi studiate în viețile celor doi fii mai remarcabili ai Elisabetei. Prințul Carol Ludovic, cel mai mare fiu al ei în viață, moștenitor al titlului de Elector palatin (care i-a fost parțial restituit prin Pacea de la Münster, din 1648, care a pus capăt Războiului de treizeci de ani), a fost un intelectual, deschis ideilor noi despre educație și despre aplicările utilitare ale științei, și era înclinat către partida parlamentariană, unde proliferau idei noi și unde avea mulți prieteni interesați să-l reinstaleze pe domeniile lui. Pe de altă parte, prințul Rupert era un regalist ferm, reputat pentru curajul său în șarjele de cavalerie în timp ce lupta de partea regelui. Dar și el avea interese mai deosebite: se spunea că este inventatorul gravurii prin procedeul mezzo-tinta.

Curtea de la Haga a Elisabetei de Boemia este un subiect care așteaptă o tratare istorică serioasă. Cu toate că M. A. Green a adunat multe dintre sursele documentare, iar cartea pe care a scris-o este încă valoroasă, țelul ei era să spună în termeni romantici simpli povestea unei văduve regale. Primul istoric, din cîte știu eu, care a sugerat o abordare mai aprofundată a subiectului este H. Trevor-Roper, care a notat pe scurt că principalul patron laic al „celor trei străini“, Hartlib, Dury și Comenius era[5]:

> Elisabeta, regina Boemiei, sora regelui, simbolul regal al opoziției, pensionara Parlamentului de-a lungul războaielor civile. Alături de ea sînt sprijinitorii ei diplomatici, Sir William Boswell, executorul lui Francis Bacon, acum ambasador la

[5] H. R. Trevor-Roper, *Religion, the Reformation, and Social Change*, Londra, 1967, p. 256.

Haga, unde regina exilată își ținea Curtea, și Sir Thomas Roe, fostul ambasador al lui Gustavus Adolphus.

Aceste cîteva cuvinte sînt de ajuns pentru a determina liniile pe care ar trebui să le urmeze o nouă abordare istorică a Curții de la Haga a Elisabetei. În cadrul ei ar trebui strînse la un loc numele englezilor importanți și influenți cu care se afla în strînsă legătură și pentru care ea era simbolul tradiției „elisabetane" a monarhiei. Studiul ar mai trebui să pună în evidență și faptul că, în calitatea ei de văduvă a lui Frederic, Elisabeta are o semnificație nu numai pentru Anglia, ci și pentru Europa. Refugiați din Palatinat, din Boemia, din toate colțurile lovite ale Europei veniseră la Haga, la Frederic, și continuau să vină la văduva lui, deși, din punct de vedere financiar, nu putea face nimic pentru ei. Totuși ea era, ca să spun așa, veriga ideologică datorită căreia gîndirea celor trei „străini", Hartlib, Dury și Comenius, se putea aclimatiza într-o Anglie care căuta să scape de despotismul monarhic.

Samuel Hartlib venise în Anglia în 1628, după ce trupele catolice cuceriseră Elbing în Prusia poloneză, unde fusese centrul unei societăți mistice și filantropice. Deși informația documentată pe fapte privitoare la acest grup este vagă sau inexistentă, putem presupune că fusese o „Antilia". Cu alte cuvinte era asemănător cu una dintre Uniunile creștine ale lui Andreae, grupuri care renunțaseră la înscenarea rozicruciană, continuînd totuși să urmărească idealuri rozicruciene.[6] „Cuvîntul", parola grupului lui Hartlib, era „Antilia" și nu „R. C.", totuși Hartlib, de-a lungul întregii sale vieți și prin toată opera sa, se apropie de ceea ce un Frate R. C. ar fi trebuit să fie ca o ființă reală și nu una invizibilă.

O dată sosit în Anglia, Hartlib a adunat în jurul său refugiați din Polonia, din Boemia și din Palatinat și a înființat o școală la Chichester, întorcîndu-se de acolo la Londra în 1630.[7] Își desfășurase deja misiunea pe care și-o asumase în viață: încercarea neostenită de a organiza asociații filantropice, educaționale și științifice, unite strîns printr-un entuziasm religios intens, deși invizibil (în sensul de a nu fi sectar).

John Dury[8], un scoțian devenit aproape un străin în urma lungilor ani petrecuți în străinătate, l-a cunoscut pe Hartlib la Elbing și a ajuns să se entuziasmeze pentru același tip de proiecte idealiste. Era în strînsă legătură cu Elisabeta de Boemia și cu Sir Thomas Roe, sfetnicul ei, și a mani-

---

[6] Vezi mai sus, pp. 168 și urm.

[7] Trevor-Roper, pp. 249 și urm; C. Webster, *Samuel Hartlib and the Advancement of Learning*, pp. 1 și urm.

[8] Turnbull, *Hartlib, Dury și Comenius*, pp. 127 și urm.; Trevor-Roper, pp. 251 și urm.

festat un interes activ pentru restaurarea fiului reginei, Carol Ludovic, ca Elector palatin, cum a făcut de altfel și Hartlib.[9]

Comenius, cel mai celebru și cel mai productiv dintre aceștia trei, după experiențele din Boemia despre care am pomenit în precedentul capitol, și-a părăsit țara natală în 1628, pentru a nu se mai întoarce niciodată, și s-a dus în Polonia, unde a întemeiat o comunitate de Frați boemieni exilați și a început să-și publice operele pedagogice. Tot în Polonia a început să predea și „pansofia" sa.

Acești trei bărbați erau toți la o vîrstă care le-a permis să treacă prin freamătul furiei rozicruciene și zvonurile răspîndite de ea despre reforma universală și progresul științei și se prea poate să fi înțeles mai bine decît noi misterul Fraților R. C. și al Colegiului lor invizibil. Erau oameni pe care dezastrele din 1620 și din anii următori i-au dezrădăcinat din țările lor și i-au transformat în niște pribegi. Ei au fost aceia care au venit în Anglia și au încercat să propage aici reforma universală, progresul științei și alte idealuri utopiste. Ei reprezentau Boemia și Germania în exil și în diasporă și, dacă li-l adăugăm pe Theodore Haak, care a acționat ca agent al lui Comenius în Anglia, avem reprezentat și Palatinatul, pentru că Haak era refugiat de acolo.[10]

În 1640 s-a întrunit Parlamentul cel Lung, mînios pe faptul că Parlamentul fusese atît de multă vreme exclus de la treburile națiunii, mînios pe politica internă urmată de monarhie și, mai ales, mînios pe politica sa externă, care fusese una „de pace înjositoare, în timp ce, în străinătate, cauza protestantismului se prăbușea"[11]. Cînd, prin execuția de la Strafford, Parlamentul părea să fi zdrobit „tirania", s-ar fi zis că în politică începe o nouă eră. Oamenii au fost cuprinși de un mare entuziasm, iar gîndurile lor s-au îndreptat spre perspectivele largi ale unei reforme universale, în educație, în religie, în cunoaștere, toate spre binele umanității.

Acestui Parlament Samuel Hartlib i-a adresat o Utopie, *Descrierea vestitului regat al Macariei*.[12] El își definește cartea drept o „ficțiune", comparînd-o cu ficțiunile lui Thomas Morus (Macaria, „Țara fericirii", este numele țării imaginare din *Utopia* lui Morus) și Francis Bacon (*Noua Atlantidă*).

---

[9] În scrisorile lui Dury se găsesc referiri repetate la Carol Ludovic și necesitatea restaurării lui în Palatinat (vezi Turnbull, index, sub Carol Ludovic, Elector palatin). Hartlib a primit în 1637 din partea lui Carol Ludovic o diplomă din care reiese că a fost înrolat printre „miniștrii Electorului palatin, ca o recunoaștere a serviciilor făcute de el celor exilați din Palatinat și a reputației sale printre oamenii mari" (Turnbull, pp. 2, 111–112).

[10] Trevor-Roper, p. 289; Webster, p. 32. Ca și Hartlib, Haak era angajat într-o funcție diplomatică semioficială de către Electorul palatin.

[11] Trevor-Roper, p. 237.

[12] *Macaria* este retipărită de Webster în *Samuel Hartlib*, pp. 79 și urm.

Ficțiunea lui Hartlib (care este și ea un *ludibrium,* chiar dacă autorul nu folosește acest cuvînt) înfățișează una dintre acele țări de vis îndrăgite în epoca rozicruciană, în care toate sînt bine orînduite, știința a făcut progrese, pacea și fericirea domnesc ca în Raiul de dinainte de Cădere, însă recomandările lui Hartlib sînt de un tip mai practic decît ale utopiștilor care l-au precedat. El se gîndește nu numai la viitoarea Vîrstă de Aur, ci la o posibilă legislație reformatoare pe care ar putea-o pune în practică chiar Parlamentul de atunci. Este convins că acest Parlament „va așeza piatra de temelie a fericirii lumii înainte de sfîrșitul ei...“[13]

În ceasul acela palpitant, cînd părea că Anglia ar putea fi țara aleasă de Iehova ca scenă a restaurării universale, cînd mijea posibilitatea ca statele imaginare să devină state reale, colegiile invizibile — colegii reale, Hartlib i-a scris lui Comenius, rugîndu-l să vină degrabă în Anglia pentru a contribui la marea operă. Deși Parlamentul n-a sprijinit în mod expres invitația, exista în acest sens bunăvoința tuturor, precum și în sensul invitării lui Dury. Într-o predică adresată Parlamentului în 1640, Comenius și Dury erau menționați ca filozofii care vor fi urmați în viitoarele reforme. În îndepărtata lui Polonie, Comenius a fost cuprins de mare bucurie. Era convins că este însărcinat de Parlament să înfăptuiască în Anglia Noua Atlantidă a lui Bacon.

A fost întîmpinat cu multă căldură în Anglia de către Haak, venit acolo din Palatinat, și apoi primit în mod oficial printr-un banchet splendid oferit lui de John Williams, episcop de Lincoln[14], care i-a întins refugiatului religios mîna dreaptă a prieteniei. Lucrul se petrecea în 1641, anul cînd Hartlib a publicat *Macaria,* iar Dury o scriere la fel de optimistă, în care prevestea progresul științei și unificarea întregii mișcări protestante, și recomanda grabnica urcare a fiului celui mai mare al reginei Boemiei pe tronul Palatinatului.[15] În acest an de jubilație și de speranță, entuziaștii credeau că noua reformă generală urma să aibă loc chiar atunci în Anglia, fără vărsare de sînge, fără război, fără suferințele pe care le îndurase și încă le mai îndura Germania. Era anul în care Milton se gîndea cu exaltare la o reformă universală a educației și a tuturor celorlalte domenii ale vieții.

Totul se petrecea ca și cînd oamenii ar fi fost acum și mai dornici să profite de ocazia care fusese pierdută în anii precedenți, prilejul pentru o reformă generală și un progres general pe care îl proclamaseră manifestele rozicruciene și care fusese pierdut în Germania datorită prăbușirii mișcării din jurul lui Frederic. Cei care suferiseră de această amară dezamăgire veneau acum în Anglia, iar cei din Anglia care regretau amar că mișcarea nu a fost

---

[13] *Macaria,* ed. Webster, p. 79.
[14] Trevor-Roper, p. 267.
[15] *Ibid.*, pp. 269–270.

sprijinită îi primeau cu bucurie. Are loc o nouă revărsare a tipului rozicrucian de euforie, există din nou presentimentul că stă să înceapă o nouă eră în istoria lumii. Și este remarcabil în ce măsură limbajul lui Comenius se face ecoul temelor și entuziasmelor din perioada anterioară în cartea sa *Calea Luminii*, pe care a scris-o în Anglia, în 1641, dar care n-a fost publicată decît mai tîrziu.

Lumea, spune Comenius imediat după începutul cărții, este ca o piesă de teatru pe care înțelepciunea lui Dumnezeu o face jucată de oamenii din fiecare țară. Piesa continuă; n-am ajuns încă la încheierea ei și sînt iminente mari progrese în cunoaștere. Dumnezeu ne făgăduiește că, la sfîrșitul piesei, vom asista la stadiul cel mai înalt al luminii.[16] Acesta este felul în care Comenius adaptează analogia cu teatrul, atît de adînc înrădăcinată în spiritul maestrului său de demult, Andreae, la teza că lumea, înainte de sfîrșitul ei, se îndreaptă către o vreme de iluminare universală.

Cînd toate exemplele și toate regulile vor fi întrunite, continuă Comenius, putem spera că vom deveni în sfîrșit posesorii „Artei Artelor, Științei Științelor, Înțelepciunii Înțelepciunilor, ai Luminii Luminilor“[17]. Invențiile epocii precedente, navigația și tiparul, deschiseseră calea răspîndirii luminii. Putem pe drept cuvînt să sperăm că ne aflăm în pragul unor progrese și mai mari.[18] „Cărțile universale“ (cărțile simplificate de inițiere plănuite de Comenius) vor oferi tuturora posibilitatea de a învăța și de a participa la progres. Cartea despre Pansofia va fi completată. Școlile de înțelepciune universală pentru care pleda Bacon vor fi întemeiate. Iar profeții înțelepciunii universale de pretutindeni vor putea comunica între ei. „Pentru că, deși este adevărat că lumii nu i-a lipsit cu totul capacitatea comunicării între spirite, totuși metodelor de comunicare de care s-a bucurat pînă acum le lipsea universalitatea.“ Prin urmare este de dorit să existe un mare număr de „înfăptuitori ai fericirii și bunei stări obștești“. Ei trebuie să fie călăuziți de un anume ordin „astfel ca fiecare dintre ei să știe ce are de făcut, și pentru cine, și cînd, și cu ce ajutor, și să se poată așterne pe lucru într-un fel care să ducă la binele public“[19]. Trebuie înființat un Colegiu, o asociație sacră, devotată binelui general al omenirii și consolidată prin anumite legi și reguli.[20] Iar răspîndirea luminii are mare nevoie de un limbaj univer-

---

[16] John Amos Comenius, *The Way of Light*, trad. E. T. Campagnac, Liverpool, 1938, pp. 32–33. Originalul, *Via Lucis*, a fost publicat pentru întîia dată la Amsterdam în 1668.

[17] *Ibid.*, p. 38.

[18] *Ibid.*, pp. 108 și urm.

[19] *Ibid.*, pp. 170–172.

[20] *Ibid.*, p. 173. Peuckert (*Die Rosenkreuzer [Rozicrucienii]*, p. 206) a numit pe bună dreptate Via Lucis „o *Fama* comeniană“.

sal, înțeles de toată lumea. Învățații noului ordin se vor dedica acestei probleme. Și în felul acesta lumina Evangheliei, ca și lumina învățăturii se vor răspîndi în lumea întreagă.

Este evidentă influența lui Bacon și a plănuitelor sale colegii și organizații pentru răspîndirea luminii, ceea ce el numește „negustorii de lumină" din Noua Atlantidă. Toți cei trei prieteni — Comenius, Dury și Hartlib — erau cititori devotați ai operelor lui Francis Bacon și îl recunoșteau pe acesta drept marele învățător al progresului științei. Ei au venit în contact cu renașterea baconianismului în Anglia, care înflorea viguros în anii de după 1640. Dar în pasajul citat din Comenius se poate discerne și o altă influență. „Negustorii de lumină" ai lui Bacon apar la Comenius contopiți cu Frații rozicrucieni; se simte la el intensa conștiință, prezentă în *Fama*, că lumea, apropiindu-se de sfîrșitul ei, merge spre lumină, precum și intensa pietate evanghelică din manifestele rozicruciene. Și am văzut că și Bacon părea conștient de o asemenea legătură, că unele părți din mitul Noii Atlantide sînt modelate după mitul nevăzuților Frați rozicrucieni, cu țelurile lor caritabile, cu marele lor Colegiu neștiut de restul lumii.

Nu e ușor să se dea o formulare foarte limpede, dar ceea ce încerc să spun este că, o dată cu venirea în Anglia a celor trei străini și a versiunii lor străine asupra mișcării pentru progresul cunoașterii, asistăm la împletirea a ceea ce am considerat că erau firele distincte ale unei mișcări care se desfășurase ca baconianism în Anglia și ca rozicrucianism în Germania, cele două linii de dezvoltare fiind într-un anume fel înrudite sau în contact una cu cealaltă. Manifestele rozicruciene și o parte din literatura fervorii rozicruciene părînd să nu-l ignore pe Bacon, iar Bacon, nu încape îndoială, cunoscînd, cînd a scris *Noua Atlantidă*, mitul rozicrucian.

Anul 1641 s-a dovedit pînă la urmă anul unei aurore amăgitoare. Marele progres al cunoașterii, răspîndirea luminii finale în lume nu erau cîtuși de puțin iminente. O asemenea viziune nu putea veni pașnic în Anglia, fără suferințe asemănătoare celor pe care le îndurase Germania. Urmau ani lungi de anarhie și de vărsare de sînge. În 1642 era limpede că țara se îndrepta către un război civil, că Parlamentul avea altceva de făcut decît să legifereze Vîrsta de Aur, că reforma universală trebuia amînată pentru altă dată, cine știe cînd.

Cei trei entuziaști și-au dat seama de asta. Comenius și Dury au părăsit Anglia în 1642, pentru a-și desfășura activitatea în altă parte, Comenius în Suedia, Dury la Haga. Hartlib însă a rămas și a continuat să scrie, a continuat să plănuiască și să organizeze în Anglia societăți care puteau constitui modele pentru viitor.

Cititorii care au urmărit tema acestei cărți ar putea avea în stadiul acesta (cum am și eu) o stranie impresie de *déjà vu*. Fervoarea din 1641 seamănă

cu fervoarea manifestelor rozicruciene; progresul cunoașterii este iminent; omul este pe punctul de a păși în sfere mai cuprinzătoare. Izbucnirea războaielor civile a curmat brusc asemenea idei naive, întocmai cum Războiul de treizeci de ani a înăbușit speranțele rozicruciene. Iar remediul, faptul de a continua efortul către ideal prin constituirea unor mici „modele" ale unei societăți mai bune, este același. Hartlib continua în Anglia, prin „Macaria" sau oricum i-ar fi plăcut să numească aceste grupuri, același proces ca acela prin care Andreae a renunțat la idealul universal, mărginindu-se la organizarea unor grupuri model, societățile creștine; entuziasmul pentru ele îi fusese inspirat lui Hartlib, înainte de a se duce în Anglia, prin „Antilia".

Hartlib era profund interesat de o reformă a educației, de planuri filantropice și caritabile și de aplicarea utilitară a științei în vederea unor scopuri practice.[21] Era pe deplin conștient de importanța matematicilor pentru știința aplicată și, în fapt, „modelul" său pentru o societate mai bună era probabil mai degrabă Christianopolis decît Noua Atlantidă. Cum am văzut, Christianopolis era modelul oferit de Andreae, iar Christianopolis era întemeiată, ca și gîndirea lui John Dee, pe o concepție despre matematici care era totodată practică și utilitară cînd era aplicată ameliorărilor tehnice, dar urca de la asemenea activități spre sfere mai înalte, abstracte și angelice.

Tradiția lui Dee era foarte vie în Anglia, în forma interesului pentru învățarea matematicilor și aplicarea lor utilitară în tehnologie. Este posibil ca Hartlib să fi preluat această tradiție, pentru a o adăuga la tradiția christianopolitană ca model adevărat al societății creștine, tradiție pe care influența lui Andreae i-o va fi transmis încă înainte de a veni în Anglia. Și, în realitate, diferite aspecte par să indice că tipul acesta de influență a fost de cea mai mare importanță pentru eforturile lui Hartlib în direcția progresului științei. Este un fapt cert că avea o mare admirație pentru prefața lui Dee la Euclid, de vreme ce în 1655 insista să fie tradusă în latină[22]. Printre sprijinitorii și colegii englezi pe care i-a ales Hartlib, cei mai importanți au fost John Pell și William Petty, amîndoi matematicieni și cunoscători ai mecanicii, în tradiția lui John Dee. *Idea of Mathematics* [*Ideea de matematică*] a lui Pell (1638) este în mod sigur puternic influențată de *Prefața* lui Dee[23], iar Petty, ca inspector naval și ca autoritate în problemele de navigație[24], a fost desigur tributar mai mult lui Dee decît lui Bacon.

Prin urmare aș sugera, mai degrabă ca o ipoteză, că baconianismul „popular" și utilitar al lui Hartlib s-ar putea să nu fie deloc baconian. Ar

[21] Trevor-Roper, pp. 249 și urm.; Webster, pp. 2 și urm.

[22] Peter French, *John Dee*, p. 175.

[23] Nu știu dacă cineva înaintea mea a atras atenția asupra acestui fapt evident.

[24] Despre Dee ca expert în navigație, vezi D. W. Waters, *The Art of Navigation in Elizabethan and Early Stuart Times*, Londra, 1958.

putea proveni mai curînd din tradiția lui Dee, în ciuda faptului că Hartlib, ca și prietenii săi, are tendința să considere orice efort în direcția progresului științei ca fiind baconian și este de netăgăduit că la rădăcinile utopianismului lui Hartlib se găsesc și puternice influențe din Noua Atlantidă.

Intensa pietate creștină din Christianopolis, inspirată de Dee, ar putea fi mai aproape de puternicul pietism și misticism evanghelic al lui Hartlib decît temperamentul mai rece al lui Bacon.

Vom începe acum să ne ocupăm de domeniul familiar al antecedentelor Societății Regale[25], subiectul către care se îndreaptă prezentul capitol. Este posibil ca piesele cunoscute ale acestui *puzzle* să se asambleze acum într-o structură mai coerentă.

Conform unei afirmații a lui John Walles, originea Societății Regale[26] se află în cîteva întruniri organizate la Londra în 1645, în vremea războaielor civile, întruniri destinate dezbaterii unor probleme de filozofie naturală, în special probleme legate de noua filozofie experimentală, precum și de alte aspecte ale cunoașterii. Printre cei care au participat la aceste întîlniri, Wallis îi menționează pe „Dr John Wilkins (mai tîrziu episcop de Cheşter), pe atunci capelan al principelui elector palatin în Londra“ și pe „Domnul Theodore Haak (un german din Palatinat, pe atunci rezident în Londra, care, cred eu, a fost primul care a sugerat aceste întruniri și le-a dat întîiul prilej), precum și mulți alții“. Credibilitatea acestei relatări despre originile Societății Regale a fost pusă la îndoială, pentru că întîlnirile din 1645 de la Londra de care vorbește Wallis nu sînt menționate de Thomas Sprat în istoria oficială a Societății Regale alcătuită de el.

Ce este totuși interesant pentru noi în relatarea lui Wallis este gradul de influență a Palatinatului. Lui Haak, un german din Palatinat, îi este atribuită inițierea acestor întîlniri din care a luat naștere Academia Regală. Și este menționat faptul că John Wilkins (care a avut mai tîrziu un rol important în Societatea Regală) era, atunci cînd au început să aibă loc întîlnirile, capelan al Electorului palatin (fiul cel mai mare al regelui și al reginei Boemiei). Relatarea pare să dea un curios colorit „palatin“ originilor Societății

---

[25] Literatura asupra acestui subiect este foarte bogată: vezi, de exemplu, Christopher Hill, *Intellectual Origins of the English Revolution*, Oxford, 1965; Henry Lyons, *The Royal Society*, Cambridge, 1944; *The Royal Society, its Origin and Founders*, ed. Harold Hartley, Londra, 1960. Diferitele teorii au fost sintetizate de Margery Purver, *The Royal Society: Concept and Creation*, Londra, 1967. Un eseu important este cel al lui P. M. Rattansi „The Intellectual Origins of the Royal Society“ [„Originile intelectuale ale Societății Regale“], *Notes and records of the Royal Society*, 23 (1968).

[26] Wallis a publicat două relatări ușor diferite ale acestor întruniri, una în 1678, cealaltă în 1697. Pentru citarea integrală a citatelor vezi Purver, pp. 161 și urm.

Regale, în întruniri inițiate de un german din Palatinat, reprezentantul religiei la întruniri fiind capelan al Electorului palatin.

Ajungînd acum la piesele din *puzzle* cele mai apropiate ca dată, constatăm că acestea sînt menționările lui Robert Boyle, în niște scrisori din 1646, respectiv 1647, ale unui „Colegiu invizibil".

Scriind în octombrie 1646 fostului său profesor, tînărul Boyle declară că se dedică filozofiei naturale potrivit principiilor „noului nostru colegiu filozofic" și îi cere profesorului său să-i trimită cărți care pot fi utile și „care vă vor face extrem de binevenit în Colegiul nostru Invizibil". Cîteva luni mai tîrziu, scriind unui alt prieten în februarie 1647, Boyle spune[27]:

> Partea cea mai bună a lucrurilor este că cei ce se află în fruntea *Invizibilului* sau (cum îi spun ei) a Colegiului Filozofic mă onorează din cînd în cînd cu compania lor... bărbați cu spirite atît de cuprinzătoare și de setoase de cunoaștere încît filozofia școlară reprezintă doar regiunea cea mai joasă a cunoștințelor lor; și, deși dornici să se afle în fruntea oricărui proiect generos, totuși cu o fire atît de modestă și de docilă încît nu șovăie să plece urechea la omul cel mai neînsemnat, astfel ca acela să poată măcar să-și susțină cu argumente părerea; sînt persoane care știu să pună în dificultate orice îngustime de spirit, practicînd o atît de nemărginită caritate încît include tot ce poate fi numit om și încît nu poate s-o mulțumească nimic mai puțin decît o concordie universală. Și, într-adevăr, se tem atît de mult de reaua folosire a oamenilor încît iau în grija lor întreaga omenire.

Iar în mai 1647, scriindu-i probabil lui Hartlib, Boyle vorbește din nou de „Colegiul Invizibil" și de planurile sale filantropice.

Acest „Colegiu Invizibil" a prilejuit multe speculații, ca fiind un posibil strămoș al Societății Regale. Ce anume era, unde se întrunea, cine erau membrii lui? Se identifică oare cu vreun grup cunoscut angajat în studiul filozofiei naturale, cum ar fi de pildă grupul tocmai înființat la Londra de Haak? Sau cu grupul lui Hartlib?[28] Spiritul caritabil al Colegiului ar legitima această din urmă ipoteză. Însă sintagma „Colegiu Invizibil" nu ne sună ciudat. Este vechiul *ludibrium*, vechiul joc de-a nevăzutul asociat cu Frații R. C. și cu colegiul lor. Descartes a fost obligat să-și dovedească vizibilitatea pentru a scăpa de riscul de a fi asociat cu rozicrucienii. Bacon cunoștea bine scenariul; frații caritabili din Noua Atlantidă și marele lor colegiu erau invizibili pentru lumea din afară. Lucrul este valabil pentru activitățile „Antiliei" sau ale oricărui grup, oricum s-ar fi numit, derivînd din Andreae.

---

[27] Robert Boyle, *Opere*, ed. Thomas Birch, 1744, I, p. 20. Cf. Purver, pp. 193 și urm.

[28] Așa cum sugerează R. H. Syfret în „The Origins of the Royal Society", *Notes and records of the Royal Society*, 5 (1948).

Folosirea de către Boyle a expresiei „Colegiu Invizibil" în legătură cu grupul pe care ajunsese să-l cunoască sugerează faptul că, deși cuvîntul „rozicrucian" nu este întrebuințat, Boyle și prietenii săi știau cîte ceva despre asta, de vreme ce erau în măsură să folosească vechiul *ludibrium*. Ne aflăm astfel în prezența unei tradiții neîntrerupte care ne duce de la mișcarea rozicruciană pînă la antecedentele Societății Regale.

Acestea sînt piesele bine cunoscute din *puzzle*. Voi introduce acum, spre a fi examinată, o nouă piesă, și anume faptul că John Wilkins, capelan al Electorului palatin și membru marcant al mișcărilor care au dus la întemeierea Societății Regale, și apoi a Societății Regale însești, citează din *Fama* rozicruciană.

În cartea lui *Mathematicall Magick* (1648), atunci cînd tratează despre un soi de lampă pentru uz subteran, Wilkins afirmă că o asemenea lampă „ar fi fost văzută în mormîntul lui Francis Rosicrosse, așa cum se expune pe larg în Confesiunea acelei Fraternități".[29] Deși vorbește de Francis, în loc de Christian, Rosy Cross (luînd probabil pe „Fra" din manifeste drept o prescurtare de la „Francis", nu de la „Frater") și deși mormîntul cu lampă în el (din faimoasa criptă) este descris în *Fama*, nu în *Confessio*, trimiterea dovedește în mod cert că Wilkins cunoștea manifestele rozicruciene.

Cum am demonstrat în altă parte[30], *Magia matematică* a lui Wilkins se bazează în bună parte pe un capitol asupra mecanicii din *Utriusque Cosmi Historia* a lui Robert Fludd, publicată la Oppenheim în Palatinat în 1619, iar Fludd la rîndul său se inspira din schița de subiecte matematice sau vitruviene publicată de Dee în prefața sa la Euclid, din 1570. Wilkins, departe de a-și ascunde sursele, menționează frecvent atît prefața lui Dee cît și scrierea lui Fludd. În cartea sa, Wilkins dovedește un mare interes pentru automate, statui vorbitoare și alte asemenea lucruri, acționate prin magie matematică. El descrie o statuie vorbitoare a lui Memnon construită pe principii magico-științifice. Interesele mecanice ale lui Wilkins se află în bună măsură în stagiul care era la modă în Heidelberg înainte de dezastre, iar referirea la minunile din mormîntul lui Christian Rosencreutz din *Fama* dovedește (după părerea mea) că interpreta aceste minuni ca o metaforă ludică pentru minuni produse cu ajutorul mecanicii.

În cartea lui, Wilkins menționează de asemenea, frecvent, pe Lord Verulam (Francis Bacon), ceea ce dovedește că, în acest stadiu al carierei sale, el nu despărțea știința baconiană de tradiția Dee–Fludd. Amîndouă erau „progrese ale cunoașterii". Și afirmă că și-a intitulat cartea *Magie mate-*

---

[29] John Wilkins, *Mathematicall Magick, or, The Wonders that may be Performed by Mechanicall Geometry*, Londra, 1648, pp. 256–257.

[30] *Theatre of the World*, p. 51, n. 19.

matică din pricină că genul de invenții matematice tratate în ea sînt astfel numite de Cornelius Agrippa.

Cartea este importantă pentru indiciile pe care ni le dă cu privire la concepțiile și interesele lui Wilkins în 1648, pentru că acesta este anul în care au început la Oxford întrunirile considerate de Thomas Sprat, în istoria lui oficială, ca fiind originea Societății regale.[31] Sprat nu menționează grupul mai vechi de la Londra descris de Wallis. Aceste întîlniri de la Oxford s-au ținut în camerele lui Wilkins de la Wadham College și s-au desfășurat între 1648 și 1659, cînd grupul s-a mutat la Londra și a format nucleul Societății Regale, înființată în 1660. Printre membrii grupului de la Oxford se numărau Robert Boyle, William Petty și Christofer Wren. Descriind „rarități" pe care le văzuse în încăperile lui Wilkins de la Wadham în 1654, Evelyn spune că Wilkins confecționase o statuie goală pe dinăuntru care emitea cuvinte printr-un tub lung și ascuns și că mai poseda și alte „curiozități artificiale, matematice și magice"[32], toate lucrări care sugerează atmosfera și interesele din *Magia Matematică*.

În anii cît au durat întîlnirile de la Oxford, 1648–1659, au fost publicate multe cărți, dintre care asupra cîtorva trebuie să aruncăm o privire ca fiind relevante pentru felul în care se petreceau lucrurile în acești ani anteriori înființării Societății Regale.

Una dintre ele este fără îndoială foarte importantă pentru istoria rozicrucianismului. În 1652 Thomas Vaughan a publicat o traducere engleză după *Fama* și după *Confessio*, sub pseudonimul de „Eugenius Philalethes".[33] Această publicație este un eveniment cu adevărat epocal. Traduceri engleze ale manifestelor rozicruciene circulaseră desigur în manuscris înainte de această dată și, de fapt, traducerea publicată de Vaughan nu era a lui, ci se baza pe o versiune manuscrisă mult mai timpurie.[34] Faptul că textele acestea apăreau acum tipărite și în engleză a făcut de bună seamă ca manifestele rozicruciene să ajungă cunoscute unui public mult mai larg. Nu-mi dau seama de ce s-a socotit oportună publicarea lor în acest moment. Vaughan mai era autorul și al altor cărți mistice în care menționează mitul rozicrucian. Era fratele lui Henry Vaughan, poetul, și a avut o controversă cu Henry

---

[31] Thomas Sprat, *History of the Royal Society*, Londra, 1667, pp. 53 și urm.

[32] Evelyn, *Diary*, ed. De Beer, III, p. 110.

[33] „Eugenius Philalethes" (Thomas Vaughan), *„The Fame" and „Confession" of the Fraternity of. R. C. Commonly of the Rosie Cross*, Londra, 1652. Republicată în facsimil cu o prefață de F. N. Pryce, Margate, 1923 (tipărită pentru „Societas Rosicruciana in Anglia"). Vezi *Anexă*, mai jos, p. 255.

[34] F. N. Pryce, prefața, pp. 3–8. Pryce conchide că traducerea manuscrisă de care s-a folosit Vaughan trebuie să fi fost redactată mult înainte de 1633 și probabil chiar înainte de 1630. Vezi *Anexă*, mai jos, p. 257.

More, platonistul de la Cambridge. Patronul lui Thomas Vaughan era, din cîte se spune, Sir Robert Moray,[35] mai tîrziu foarte influent în formarea Societății Regale.

Recunoașterea, cum am zice, publică a rozicrucienelor *Fama* și *Confessio* poate să-l fi încurajat pe John Webster, un teolog puritan, să publice o scriere remarcabilă, în care îndeamnă stăruitor ca „filozofia lui Hermes reînviată de școala paracelsiană să fie predată în universități".[36] Webster analizează foarte adînc genul de doctrine pe care se întemeiază manifestele rozicruciene, recomandînd, ca și acelea, înlocuirea scolasticii aristotelice printr-un tip de filozofie naturală hermetic-paracelsiană, prin care să accedem nu la limbajul școlilor, ci la limbajul naturii. Singura lui menționare a „prealuminatei fraternități rozicruciene" este în legătură cu „limbajul naturii", la care se referă ca la un secret cunoscut numai de către „de Dumnezeu inspiratul teuton Boehme" și „într-o anumită măsură recunoscut" de Fraternitatea rozicruciană[37], o opinie interesantă (și fără îndoială corectă) despre afinitatea dintre Boehme și manifestele rozicruciene.

În cadrul „filozofiei lui Hermes" Webster include matematicile, mai ales așa cum le recomandă John Dee în prefața la Euclid, din care Webster citează pe larg, ridicîndu-l în slăvi pe Dee.[38] Are de asemenea un respect profund pentru „marele învățat dr Fludd"[39], și are convingerea că, dacă autori ca aceștia — iar cartea lui este un amalgam de doctrine luate din Paracelsus, Cornelius Agrippa și alți gînditori de acest tip magico-științific renascentist, cu Dee și Fludd ca autori preferați — ar fi predați în universități, „cele ascunse și mărețe ale naturii"[40] la care a ajuns Francis Bacon ar putea fi duse la desăvîrșirea lor. Cu alte cuvinte, pentru Webster, Bacon este un gînditor de tip „rozicrucian" a cărui învățătură trebuie să fie întregită îndeosebi cu Prefața matematică a lui Dee.

În inima Angliei puritane, acest capelan parlamentar scrie o carte care provine direct din tradiția magico-științifică a Renașterii, care culminase cu Dee și cu Fludd, și consideră că acestea sînt doctrinele care ar trebui să fie predate în universități, laolaltă cu baconianismul, pe care, fără acești

---

[35] Pryce, prefață, p. 2.

[36] John Webster, *Academiarum Examen, or the Examination of Academies*, Londra, 1654. Despre Webster vezi P. M. Rattansi, „Paracelsus and the Puritan Revolution", *Ambix*, XI (1963).

[37] Webster, *Examen*, p. 26.

[38] *Ibid.*, pp. 19–20, 52. Webster dă o schiță a științelor matematice după cea făcută de „bărbatul acela priceput și învățat, dr John Dee, în prefața lui la Euclid" și exclamă admirativ în fața „excelentelor, admirabilelor și profitabilelor experimente" pe care le permit sus-zisele matematici, dintre care cel mai mic este de mult mai mare folos, beneficiu și profit pentru viața omului decît învățătura universităților.

[39] *Ibid.*, p. 105.

[40] *Ibid.*, Scrisoare către cititor, Sig. B 2.

autori, îl socotește incomplet. Webster ignoră faptul că Bacon spune în chip explicit că este împotriva filozofiei macro-microcosmice a paracelsienilor și are impresia că Bacon poate fi conciliat cu ea. Și pare să sublinieze faptul că același Bacon a omis matematicile lui Dee.

Seth Ward, unul dintre membrii grupului de predecesori ai Societății Regale care se întîlneau pe vremea aceea la Oxford sub egida lui Wilkins, l-a mustrat foarte aspru pe Webster în cartea sa *Vindiciae Academiarum* (1654).[41] Ward este înfuriat de încercarea lui Webster de a-l asimila pe Bacon lui Fludd: „nu există în lumea întreagă două căi mai opuse decît cele ale lui L. Verulam și D. Fludd, una fiind întemeiată pe experiment, cealaltă pe motive mistice Ideale…“[42] Ward este dezgustat „de discursul netrebnic al lui Webster despre limbajul naturii, prin care se arată de acord cu înalt luminata Fraternitate a rozicrucienilor“.[43] Și merge atît de departe încît declară că îl suspectează pe Webster că este un Călugăr cerșetor și compară elogiul lui entuziast adus Prefeței lui Dee cu vorbirea vreunui „călugăr sumbru“: „rugîndu-l (așa cum un Călugăr sumbru se roagă Fecioarei din Loretto, sau ca) nepotul Reginei Zînelor și rostind un discurs adresat ei făcut de John Dee în prefața lui…“[44] Ciudat limbaj din partea grupului de la Oxford, în special dat fiind că cel care îl conducea, Wilkins, se inspira pe față, doar cu șase ani mai înainte, din tradiția Dee–Fludd, în cartea lui despre „magia matematică“.

Ce se petrecuse în grupul de la Oxford? Sugerez, ca o posibilitate, că s-a produs în unii dintre membrii lui o mișcare de disociere cît mai radicală cu putință de imputarea de magie, care mai era încă pe atunci, pentru grupurile științifice, o primejdie. Procedînd așa, ei întăresc interpretarea lui Bacon ca dascăl al „filozofiei experimentale“, dezinfectîndu-l de orice alte asocieri; concomitent, ei se distanțau cu mare grijă de prefața matematică a lui Dee și de tradiția lui matematică, pe care o asociau cu „entuziasmul“, entuziasmul unui „puritan ticălos“ sau al unui „călugăr sumbru“.

Era acum pregătită calea pentru dezlănțuirea unei panici împotriva vrăjitorilor, un fenomen pe care l-am constatat și l-am tratat pe larg în capitole anterioare și care acum a luat forma unei publicații care avea să ruineze reputația lui Dee pentru trei sute de ani și să altereze istoria gîndirii, eliminînd de la orice considerare serioasă una dintre cele mai importante figuri ale ei.

---

[41] Seth Ward, *Vindiciae Academiarum*, Oxford, 1654. Scrisoarea elogioasă adresată lui Ward și tipărită ca prefață a cărții este atribuită de obicei lui Wilkins, care nu este însă menționat nominal, în timp ce scrisoarea este semnată „N. S.“

[42] *Vindiciae*, p. 46.

[43] *Ibid.*, p. 5.

[44] *Ibid.*, p. 15.

Publicația cu pricina este un *Jurnal spiritual* al lui Dee, apărut în 1695, constînd în consemnarea unor presupuse convorbiri ale sale cu îngeri, cu o prefață compromițătoare de Casaubon în care Dee este învinuit de magie diabolică.[45] Reiese că Meric Casaubon avea motive personale pentru a publica scrierea, prin care spera să formuleze noua sa ortodoxie, și că urmărea totodată să discrediteze pe cei care se pretindeau „atît de inspirați“, cu alte cuvinte era împotriva „entuziaștilor“. Guvernămîntul era împotriva publicării cărții și a încercat s-o suprime, însă n-a reușit și, foarte curînd, ea a fost salutată ca o „mare și interesantă Noutate“. Va trece fără îndoială multă vreme înainte ca adevăratele motive care au determinat apariția cărții să fie deslușite. Anul publicării este semnificativ, 1659, anul morții lui Oliver Cromwell și al șubredei conduceri a statului de către fiul său, cînd, în haosul care s-a produs, nimeni nu știa bine ce va mai urma. Ceea ce a urmat a fost, firește, restaurarea lui Carol al II-lea, în 1660. Cine erau oare „entuziaștii“ pe care publicația lui Meric Casaubon urmărea să-i discrediteze și să-i excludă de la orice influență în anii care urmau?

Publicarea jurnalului lui Dee făcea în mod cert parte dintr-o campanie generală împotriva entuziaștilor și a iluminaților care se punea la cale în vremea aceea.[46] În prefața sa Casaubon afirmă că Dee, ca și Trithemius și Paracelsus, era inspirat de diavol. Iar menționarea lui Paracelsus elimină de la sine întreaga mișcare rozicruciană. Campania aceasta a ruinat reputația lui Dee și l-a lipsit, timp de secole, de recunoașterea importantei sale opere științifice. Robert Hooke, care, ca unul dintre cei mai buni matematicieni din Societatea Regală, cunoștea desigur opera lui Dee, a încercat mai tîrziu să-i salveze reputația, susținînd că *Jurnalul spiritual* era o „istorie secretă a artei și naturii“ privitoare la evenimente contemporane.[47]

Cum filozofii naturii se îndreptau către constituirea definitivă a Societății Regale, ei trebuiau să fie foarte prudenți. Pasiunile religioase erau încă în clocot și o panică antivrăjitorească ar fi putut izbucni în orice clipă, zădărnicindu-le eforturile. De aici faptul că se leapădă de Dee și fac ca baconianismul lor să apară cît mai neprimejdios cu putință.

Ești îndreptățit să te întrebi ce au făcut cu referirile din *Noua Atlantidă* la Frații R. C., la invizibilitatea și la colegiul lor. Este exclus ca ei să nu fi

---

[45] John Dee, *A True & Faithful Relation of what passed for many Years Between Dr. John Dee... and Some Spirits*, ed. Meric Casaubon, Londra, 1659. Despre această carte și despre urmările asupra reputației lui Dee vezi French, *John Dee*, pp. 11–13. John Webster a publicat o apărare a lui Dee în care expune motivele pe care le-a avut Casaubon să-și publice cartea (John Webster, *The Displaying of supposed Witchcraft*, Londra, 1677).

[46] Rattansi, „Paracelsus and the Puritan Revolution“, p. 31.

[47] R. Hooke, *Posthumous Work*, Londra, 1705, pp. 204 și urm. Este posibil ca Hooke să fi știut cîte ceva despre misiunea lui Dee în Boemia.

recunoscut, ca fundal al ficțiunii Noii Atlantide, ficțiunea lui Christian Rosencreutz și a ordinului său caritabil. Iar paralela putea fi cu atît mai puțin ignorată cu cît, între 1658 și 1664 — în anii ce au precedat și au urmat nemijlocit Restaurația și întemeierea Societății Regale — a apărut un straniu personaj. Este vorba de John Heydon, care, abandonînd orice precedent în materie, a proclamat, ca să fie auzit de toată lumea, că *este* un rozicrucian, și că a publicat o serie de scrieri în care tendința rozicruciană către un utopism de fantezie a ajuns la cote nemaiatinse pînă atunci. Heydon este astrolog, geomant, alchimist de un tip extremist. Iar în *The Voyage to the Land of the Rosicrucians* [*Călătoria în țara rozicrucienilor*] (1660) și în *The Holy Guide* [*Călăuza sfîntă*] (1662), el face cît mai evidente paralelele dintre *Noua Atlantidă* a lui Bacon și *Fama Fraternitatis*, prin care oamenii înțelepți din Casa lui Solomon a lui Bacon devin oamenii înțelepți „ai Societății rozicrucienilor".

Aceste paralele dintre sistemul de imagini al lui Bacon, din *Noua Atlantidă*, și ficțiunile din *Fama* rozicruciană există fără putință de îndoială și am arătat importanța acestui lucru în unul dintre capitolele anterioare.[48] Faptul că Heydon s-a hotărît să reia aceste paralelisme și să le pună în evidență tocmai în anii aceia este într-adevăr curios și consider că el trebuie citit în contextul campaniei împotriva „iluminaților" și împotriva discreditatului Dee.

Ceea ce Heydon le spune baconienilor poate fi exprimat pe scurt prin: „Francis Bacon al vostru era el însuși un rozicrucian".

Restaurarea lui Carol al II-lea în 1660 s-a petrecut în cea mai mare liniște: armata parlamentară s-a dizolvat în bună pace, iar populația era dornică să să se întoarcă la îndeletnicirile ei pașnice. În atmosfera aceasta de reconciliere a fost întemeiată Societatea Regală, sub patronajul lui Carol al II-lea. Societatea includea un număr de oameni care, în anii precedenți, fuseseră de partea parlamentariană; știința i-a adunat la un loc cu regaliștii în conlucrare pașnică, dar situația era delicată. Existau multe subiecte care trebuiau evitate: planurile utopiste de reformă aparțineau trecutului revoluționar, iar acesta era mai bine acuma să fie uitat. În primii ani, Societatea Regală a avut mulți dușmani; poziția ei religioasă era confuză; panicile antivrăjitorești nu erau încă ceva cu totul rămas în trecut.

Regula după care, la întruniri, trebuiau discutate numai probleme științifice, nu și religioase, va fi fost o precauțiune înțeleaptă și, în anii de început, insistența baconiană pe experiment și pe adunarea și testarea unor date științifice a orientat eforturile Societății. Fusese realizată o Societate permanentă pentru progresul științelor naturii, o instituție reală și vizibilă, nu una ima-

[48] Vezi mai sus, p. 151.

ginară și invizibilă, însă cu scopuri foarte restrînse în comparație cu mișcările anterioare. Într-adevăr, nu avea în vedere progresul științei în cadrele unei societăți reformate și ale unei reforme universale. Membrii Societății Regale nu se preocupau de vindecarea gratuită a bolnavilor și nici de planuri de reformare a educației. Oamenii aceștia s-ar fi putut să nu aibă nici o idee despre viitorul mișcării pe care o încurajau. Pentru ei, slăbiciunile acesteia trebuie să fi fost mai evidente decît forța ei, primejdia cu destrămarea încă îi mai amenința. Izbutiseră; realizaseră un Colegiu vizibil și real și, pentru a-i păstra șubreda existență, se cereau mari precauțiuni. Toate acestea păreau, și chiar erau, foarte rezonabile. Și, cu toate că experimentalismul baconian nu era, în sine, infailibila cale împărătească spre progresul științific, totuși Societatea Regală, atît de respectabilă, atît de bine organizată, era, pentru toată lumea, expresia limpede a faptului că știința își atinsese țelurile. Acum nu mai putea s-o oprească nimic.

Cartea lui Comenius, *Calea Luminii*, pe care o scrisese în Anglia pe vremea speranței și a iluminării, a fost publicată la Amsterdam în 1668, la douăzeci și șase de ani după redactarea ei și după ce Societatea Regală avea deja opt ani de existență. Comenius, într-o prefață entuziastă, a dedicat-o Societății Regale. Vîrstnicul Frate boemian a comis strania greșeală de a se adresa membrilor ei ca unor „illuminati“.[49]

> Către Purtătorii de Faclă ai acestei Vremi Luminate, membri ai Societății Regale din Londra, care aduc adevărata filozofie la fericita ei naștere, salutări și urări de noroc.
>
> Ilustri Domni,
>
> Nu este nepotrivit ca o carte intitulată *Calea Luminii* să vă fie trimisă vouă, oameni iluștri, a căror strădanie de a aduce la lumină Filozofia Naturală, scoțînd-o din mai adîncile fîntîni ale Adevărului, începe să fie cunoscută și proclamată pe întinsul Europei. Și este cu atît mai potrivit lucru cu cît scrierea de față a fost concepută în țara în care teritoriul oferit nouă pentru căutarea luminii și a adevărului a ajuns în păstrarea voastră, potrivit cuvîntului lui Cristos (aplicabil cu acest prilej în sensul său propriu): Unii au muncit pămîntul și voi ați dobîndit roadele muncii lor.

Comenius are în mod evident impresia că Societatea Regală este moștenitoarea eforturilor mai vechi ale sale și ale prietenilor săi. Nu simte invidie din pricina aceasta, ci aude cu bucurie că trîmbițele răsună din nou.[50]

> Se va trîmbița în lumea largă vestea că sînteți angajați în activități a căror menire este să ne asigure că știința omenească și stăpînirea spiritului omenesc asupra materiei nu vor continua să fie pentru totdeauna un lucru slab și nesigur.

---

[49] *Calea Luminii*, trad. Campagnac, p. 3.
[50] *Ibid.*, p. 11.

Comenius rostește de asemenea cuvinte de avertisment. Se așază temeliile pentru aceste noi cercetări asupra naturii, dar se ia în considerație ce anume se va clădi pe temeliile acestea? Dacă nu se au în vedere țeluri care să fie dincolo de cultivarea exclusivă a științelor naturii, rezultatul s-ar putea să fie „un Turn Babel cu susul în jos, clădit nu către cer, ci spre pămînt"[51].

Comenius a fost ironizat pentru că nu a înțeles cît de profund diferite erau țelurile Societății Regale de vechile idealuri pansofice. Eu totuși cred că el a înțeles. Și mai cred că, din punct de vedere istoric, avea dreptate văzînd legătura dintre Societatea Regală și eforturile mai vechi ale sale și ale generației sale.[52] Și s-ar putea să fi avut dreptate și prevenindu-i care sînt riscurile.

În 1667 se publica relatarea oficială asupra originilor și creșterii acestei mari înfăptuiri; este vorba de *Istoria Societății Regale* de Thomas Sprat. Se spune acolo că Societatea s-a dezvoltat din întîlnirile de la Oxford ale unui grup de persoane interesate de filozofia naturală și experimentală, grupul care se întrunea la Wadham College începînd cu 1648 și care a devenit nucleul Societății Regale. Sprat nu menționează existența unui grup mai vechi, care se întrunea la Londra, nici ideea că Theodore Haak din Palatinat ar fi putut să fie primul care a sugerat ținerea unor asemenea întruniri. Acest grup mai vechi l-ar fi dus pe autor prea departe în direcția ideilor revoluționare ale perioadei parlamentare, iar Sprat dorea să lase impresia că Societatea își avea începuturile în calmele întîlniri de la Oxford.

Și, cu toate acestea, mare este Adevărul și are o tendință să biruie, în ciuda oricărui ascunziș. Pentru a încheia acest capitol, să privim frontispiciul familiar al cărții lui Sprat (fig. 30). În centru se află bustul lui Carol al II-lea, regele întemeietor, cu Francis Bacon la stînga sa, și cu William Brouncker, primul președinte al Societății, la dreapta sa. În fundal este un raft plin cu cărți scrise de membrii societății și un etalaj de instrumente pe care ei le foloseau în munca lor științifică. Frontispiciul a fost desenat de John Evelyn și gravat de Venceslas Hollar, un artist boemian care și-a părăsit țara, probabil din motive religioase, în 1627, și a slujit ca ucenic în Frankfurt, în atelierul lui Matthieu Merian.[53]

---

[51] *Ibid.*, p. 51.

[52] Firește, Societatea Regală a fost influențată și de mișcări academice mai recente, îndeosebi din Franța (am discutat academiile franceze de la începutul secolului al XVII-lea în cartea mea *French Academies of the Sixteenth Century*, pp. 275 și urm.), totuși, legăturile ei organice cu genul de „academie" care se conturează în manifestele rozicruciene sînt atestate de ceea ce știm acum despre aluziile care se fac la ele în *Noua Atlantidă*, pentru că opera lui Bacon a avut o mare influență asupra primilor membri ai Societății Regale.

[53] Vezi Hollar, Wenzel, în *Allgemeines Lexicon der Bildenden Künstler*.

Povestea aceasta ne face să privim cu un interes reînnoit gravura, unde observăm acum proeminentul înger înaripat, sunînd din trîmbiță și încununîndu-l pe Carol al II-lea cu o ghirlandă de glorie, ca fiind întemeietorul faimoasei Societăți. Bacon se află sub aripa îngerului. E imposibil să nu observi acum detaliul acesta și să te întrebi dacă nu este cumva o aluzie la „sub umbra aripilor lui Iehova“ și dacă îngerul care trîmbițează nu era menit să reamintească *Fama* și acele speranțe de odinioară, atît de mult amînate și acum, în sfîrșit, împlinite.

14

Elias Ashmole și tradiția lui Dee

ISAAC NEWTON ȘI ALCHIMIA ROZICRUCIANĂ

Societatea Regală s-a arătat extrem de atentă în excluderea subiectelor periculoase, concentrîndu-se pe terenul sigur al baconianismului și ferindu-se de orice menționare a manifestelor rozicruciene (cu excepția, indirectă, a frontispiciului), precum și evitînd orice aluzie la John Dee, devenit acum notoriu prin publicația lui Casaubon. Totuși printre membrii săi se afla cel puțin unul foarte legat de tradiția lui Dee. Pentru Elias Ashmole, Dee era un mag vrednic de cea mai înaltă reverență, ale cărui scrieri le colecționa și ale cărui învățături alchimice și magice se străduia să le pună în practică. Prezența lui Ashmole în Societatea Regală ca membru fondator[1] este un indiciu semnificativ că, în măsura în care „rozicrucianismul" poate fi identificat cu influența lui Dee, el și-a găsit loc în cadrul Societății Regale, fie și ca un interes personal al unuia dintre membrii săi.

Elias Ashmole (1617–1692) a fost un vajnic regalist care, în timpul războaielor civile și al republicii (1649–1660), a trăit o viață retrasă, dedicată numeroaselor sale interese. Alchimist, astrolog, asiduu colecționar de antichități și de orice vestigiu al trecutului, rădăcinile intelectuale ale lui Ashmole încolțiseră în universul guvernat de corespondențe magice din care prindea ființă știința modernă. Cu toate acestea, el nu era tocmai demodat, de vreme ce interesul lui pentru alchimie reflectă viguroasa reînviere sau renaștere a alchimiei în secolul al XVII-lea, o mișcare ce a influențat numeroase personaje remarcabile. Alchimia paracelsiană a exercitat o influență importantă asupra noii medicine; chimia lui Robert Boyle era un vlăstar al mișcării alchimice; și pînă și în spiritul lui Isaac Newton exista un fundal remarcabil de alchimie.

Renașterea alchimiei ca fenomen istoric n-a fost pînă acum îndeajuns tratată din punct de vedere istoric. Alchimia ca artă hermetică prin excelență aparține tradiției hermetice, însă renașterea alchimiei nu constituia o

---

[1] Numele lui Ashmole a fost menționat la prima ședință a Societății Regale ca una dintre persoanele eligibile; formal, a fost ales membru în ianuarie 1661, devenind astfel unul dintre cei 114 membri fondatori; vezi C. H. Josten, *Elias Ashmole*, Oxford, 1966, I, p. 135.

parte a renașterii hermetice din Renașterea italiană. O dată cu Paracelsus a luat ființă un tip de alchimie renovat, de stil renascentist, iar tradiția la care și-a adus contribuția John Dee aceasta a fost. Tripla serie „Magia, Cabala și Alchimia" străbate manifestele rozicruciene, în care includerea alchimiei este tipică tocmai pentru tradiția hermetic-cabalistică.

Un misionar remarcabil al mișcării alchimice a fost Michael Maier, a cărui operă de o viață a fost adunarea și publicarea textelor alchimice, și propagarea filozofiei sale religioase alchimice prin propriile sale publicații. Am văzut că Maier a avut o mare importanță în mișcarea din preajma Electorului palatin, Frederic, și că alchimia era asociată cu mișcarea politică și cu orientarea ei către Boemia.[2] Ne putem întreba în ce măsură mișcarea alchimică din Anglia secolului al XVII-lea a fost stimulată de emigranți, veniți atît din Germania cît și din Boemia. Am văzut că Daniel Stolcius, surghiunitul boemian care și-a mîngîiat tristețea cu emblemele lui Maier, a venit în Anglia[3], și de bună seamă n-a fost singurul în situația aceasta.

În calitatea lui de reprezentant al mișcării alchimice din secolul al XVII-lea în Anglia, Elias Ashmole poate constitui un bun punct de plecare în explorarea acestor teme. Arhiva Ashmole, o vastă colecție de manuscrise, nu este numai opera unui anticar, a unui om trăind în trecut (deși această latură a personalității lui Ashmole era foarte puternică); ea este și un document pe deplin grăitor al mișcării alchimice contemporane din Anglia acelei vremi; aproape am putea zice al unei mișcări moderne.

Printre documentele păstrate de el, cercetătorul manifestelor rozicruciene găsește un foarte curios fenomen. Într-adevăr, Elias Ashmole și-a dat osteneala să copieze cu mîna lui o traducere engleză după *Fama* și după *Confessio* și să adauge la aceste copii o elaborată scrisoare în latină, scrisă tot de mîna lui și adresată „prealuminaților Frați rozicrucieni", prin care cere să fie primit în Fraternitatea lor.[4] Scrisoarea este entuziastă în ceea ce privește Fraternitatea, însă vagă, consistînd mai ales din citate extrase din cele două manifeste. Originalul traducerii engleze a manifestelor pe care Ashmole a copiat-o există tot între documentele colecționate de el, dar în altă parte[5], scrise cu o grafie de pe la începutul secolului al XVII-lea, sigur nu mai tîrziu decît domnia lui Carol I. Traducerea reprezintă o altă versiune decît cea publicată de Vaughan.

---

[2] Vezi mai sus, la pp. 101 și urm.

[3] Vezi mai sus, la pp. 110–111.

[4] Biblioteca Bodleiană, mss. Ashmole, 1459; filele 280–282 (adresa, în latină, este „Fratribus Rosae Crucis illuminatissimis"), filele 284–331 (traducerea în engleză după *Fama* și după *Confessio*). Vezi W. H. Black, *Catalogue of the Ashmolean Manuscripts*, 1845, nr. 1459.

[5] Mss. Ashmole, 1478, ff. 125–129. Black, *Catalogue* notează că traducerile manifestelor par să fi fost transcrise de Ashmole în 1459.

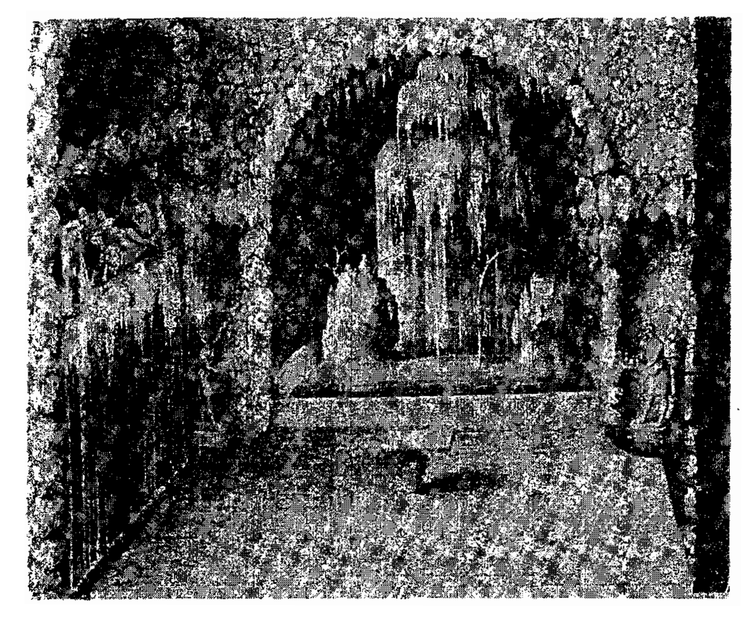


Fig. 25. a) Grotă în castelul din Heildelberg: Fîntîna cu coral.
După Salomon de Caus, *Les raisons des forces mouvantes.*

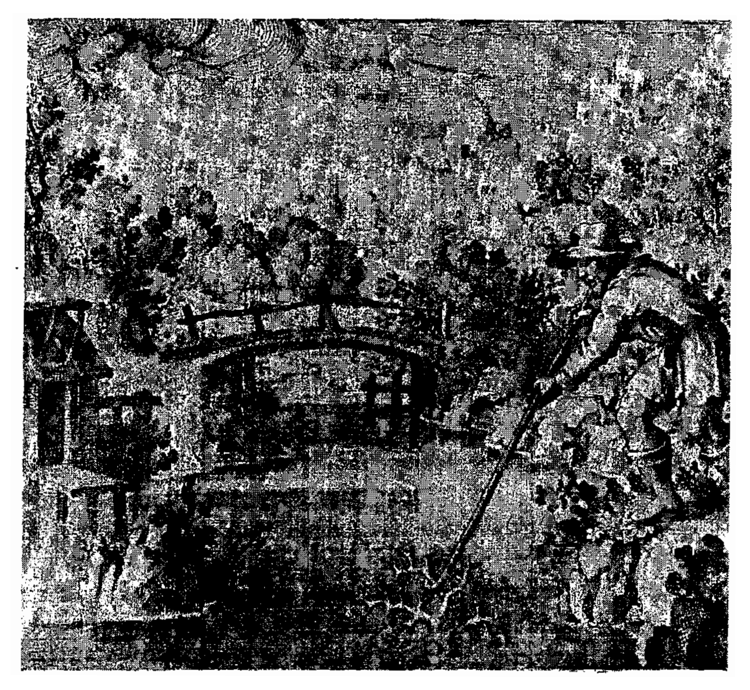


Fig. 25. b) Pescuind corali (Piatra Filozofală). Emblemă din *Atalanta fugiens.*

Ashmole pare să fi procedat prin copierea, cu mîna lui, a unui manuscris din posesia lui, care conținea traducerea engleză a celor două manifeste și prin prefațarea exemplarului său cu un text conținînd o adresă către Frații R. C., în care exprima o profundă admirație pentru oamenii aceștia luminați și totodată rugămintea să fie primit în ordinul lor. Nu cred că Ashmole se adresa vreunui grup real de „rozicrucieni“ contemporani. Am impresia că întreaga operație nu era mai mult decît un exercițiu pios. Ashmole știa că, pentru cei care aprobau țelurile exprimate în manifeste, era corect să se adreseze Fraților R. C. El se identifică idealmente cu manifestele, adresînd o rugăminte acelor Frați imaginari. Copierea traducerii manifestelor și rugămintea lui erau ele însele o rugăciune, probabil un exercițiu cu un caracter pur personal.

Această privire aruncată asupra vieții lăuntrice a lui Ashmole este o introducere utilă la studierea binecunoscutului său volum publicat, *Theatrum Chemicum Britannicum* [*Panorama alchimiei britanice*] (1625).[6] Este o colecție de scrieri alchimice care a avut o mare importanță în stimularea mișcării alchimice contemporane din Anglia. Colecția este de un tip similar cu „teatrele“, cu alte cuvinte, colecțiile de material alchimic publicate în primii ani ai secolului al XVII-lea, în cadrul mișcării alchimice germane, care deriva, desigur numai într-o anume măsură, din impulsul spre studiile alchimice dat de Michael Maier ca o parte a mișcării „rozicruciene“ (fig. 26 b). Colecția lui Ashmole include numai alchimiști englezi, însă Maier a fost deosebit de interesat de alchimia engleză și a publicat în traducere latină cartea lui Thomas Norton, *Ordinall of Alchemy*[7], un poem în engleză scris de un vestit alchimist medieval englez, a cărui versiune engleză originală a fost publicată pentru întîia oară de Ashmole în *Theatrum* (1652).

În aceste condiții va fi fost limpede pentru cel ce a citit cu atenție *Theatrum* al lui Ashmole că opera este scrisă cu simpatie pentru rozicrucianism și că, de fapt, constituie o continuare a reînvierii alchimiei engleze înfăptuite de Michael Maier în cadrul mișcării rozicruciene germane. Într-adevăr, în primul paragraf din *Theatrum*, Ashmole citează din *Fama* și vorbește despre eforturile lui Maier de a populariza în Germania alchimia engleză. Iată cuvintele lui Ashmole[8]:

> Filozofii noștri englezi în general (ca profeți) au fost puțin onorați... în propria lor țară; și nici nu au făcut printre noi lucruri cu totul ieșite din comun, cu excepția faptului că, în taină, au folosit medicina lor pentru însănătoșirea cîtorva

[6] Elias Ashmole, *Theatrum Chemicum Britannicum*, Londra, 1652; reprodus în facsimil, cu o introducere de Allan G. Debus, Johnson Reprint Corporation, New York și Londra, 1967.

[7] Traducerea lui Maier după Norton a fost publicată în *Tripus aureus*, Frankfurt (Luca Jennis), 1618; vezi Read, *Prelude to Chemistry*, pp. 169 și urm.

[8] Ashmole, *Theatrum*, Prolegomena, sigs A 2 *recto* și *verso*.

bolnavi... Așa a făcut J. O. (unul dintre primii patru membri ai Fraternității R. C.) vindecîndu-l de lepră pe tînărul conte de Norfolk... În schimb, în străinătate s-au bucurat de o mai nobilă primire, iar lumea s-a dovedit foarte dornică să le obțină lucrările; dar (mai degrabă decît să le lipsească priceperea de a le citi) s-au mulțumit să le cunoască printr-o traducere cît mai bună cu putință. Vedeți ce a făcut Maierus... și mulți alții; cel dintîi a plecat din Germania ca să trăiască în Anglia: a făcut-o dinadins, pentru a ajunge să înțeleagă limba noastră engleză destul de bine, încît să poată traduce în versuri latine *Ordinall* a lui Norton, ceea ce a și făcut cu foarte bună judecată și învățătură. Și totuși (fie zis spre rușinea noastră) răsplata lui a fost mult sub meritele unui asemenea cărturar.

Povestea despre legendarul Frate R. C. care a vindecat de lepră pe un tînăr conte provine din *Fama*[9] și, imediat după asta, Ashmole continuă cu înfățișarea zelului lui Michael Maier în vederea răspîndirii în străinătate a cunoașterii alchimiei engleze, cum a venit în Anglia pentru a învăța englezește ca să poată să-l traducă pe Norton și cum strădaniile sale n-au fost sprijinite după cum meritau.

„Fie zis spre rușinea noastră“, Maier a primit doar o retribuție de nimic pentru eforturile lui erudite. Citind printre rînduri observațiile lui Ashmole în lumina a ceea ce știm despre mișcarea rozicruciană din Germania, avem impresia că acesta știa foarte bine despre rolul lui Maier ca intermediar între Anglia și Germania în vederea sprijinirii mișcării alchimice ca pe o componentă a constituirii unei alianțe anglo-palatino-boemiene[10] — mișcarea pe care Iacob I n-a încurajat-o. Într-adevăr, Maier a fost foarte aspru tratat ca urmare a încrederii lui înșelate în alianța cu Anglia; a pierit, nu știm cum, imediat după izbucnirea Războiului de treizeci de ani. Începem să înțelegem cum *Theatrum Chemicum Britannicum* al lui Ashmole este încă unul dintre eforturile de a restaura, sau de a continua, o mișcare ce fusese dezastruos întreruptă de prăbușirea cauzei regelui și a reginei Boemiei.

Theatrum Chemicum Britannicum începe cu *Ordinall* al lui Norton și conține multe alte scrieri de alchimiști englezi, inclusiv una datorată lui George Ripley, a cărui operă a fost mult admirată în cercul din preajma lui Maier.[11] Iar Ashmole și-a continuat colecția de scriitori alchimici englezi pînă într-o epocă mai recentă, incluzînd un poem alchimic atribuit lui Edward Kelley[12] și un mic număr de versuri calificate drept „Testamentul“ lui John Dee.[13]

---

[9] Vezi *Anexă*, la p. 264.

[10] Vezi mai sus, la pp. 101 și urm.

[11] Printre reprezentanții alchimiei engleze în colecția editată de Maier sub titlul *Symbola Aurea Duodecim Nation* (Frankfurt, Luca Jennis, 1617) se numără Roger Bacon, Ripley, Norton și Edward Kelley; vezi Read, *Prelude*, p. 227.

[12] *Theatrum*, pp. 324 și urm.

[13] *Ibid.*, p. 334.



Fig. 26. a) Cununia regelui și reginei alchimiei.

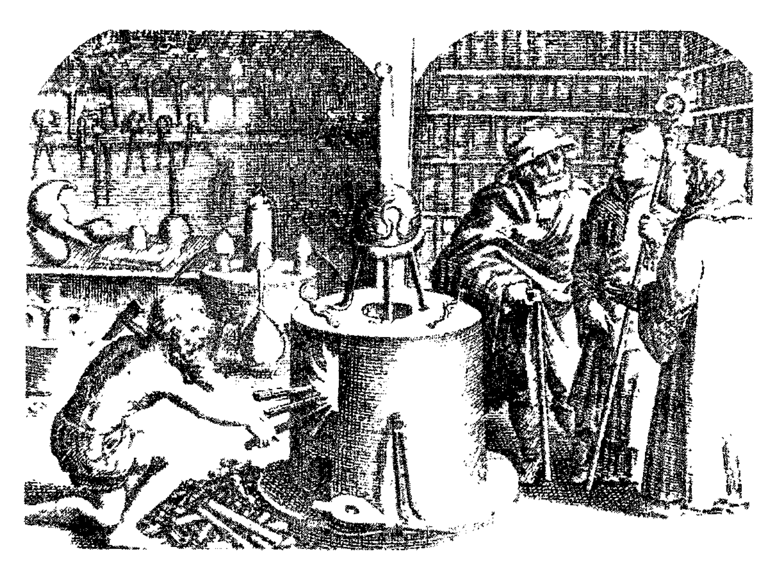


Fig. 26. b) Alchimiștii (Thomas Norton, Abbot Cremer, Basil Valentine). Ambele din Daniel Stolcius, *Viridarium Chymicum*, Frankfurt, 1624; retipărite după Michael Maier, *Tripus Aureus*.

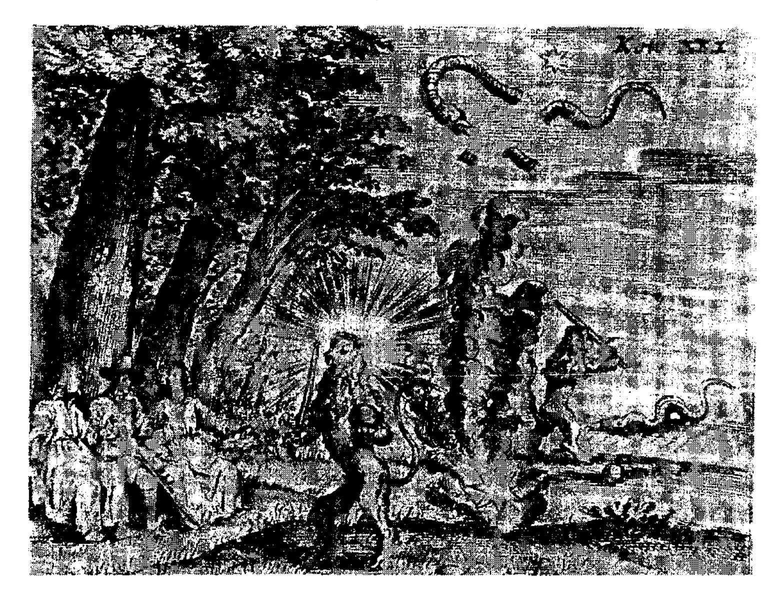


Fig. 27. a) Viziune a unui Leu triumfător.



Fig. 27. b) Viziune a unui Leu cu Îngeri și Trandafiri. După Christopher Kotter, *Revelationes... ab anno 1616 ad annum 1624*, în *Lux in tenebris*.

În comentariul său la scrierea atribuită lui Kelley, Ashmole relatează istoria lui Dee[14], insistînd asupra competenței sale în studiile matematice și, în general, asupra strălucirii operei sale științifice, menționînd prejudecățile în privința lui și atacul împotriva bibliotecii sale, plecarea lui pe continent împreună cu Kelley și șederea lor la Trebona în Boemia, unde presupusele transmutații ale lui Kelley au trezit mare însuflețire, cearta cu Kelley și întoarcerea lui Dee în Anglia. Ashmole notează că regina Elisabeta a continuat să-l protejeze și după înapoierea sa, însă omite să menționeze înnoitele acuzații de vrăjitorie care i s-au adus după întoarcerea în țară, sau cum Iacob I n-a vrut să mai aibă de a face cu el. Lăsînd de o parte toate acestea, Ashmole susține cu fermitate că Dee merită „prețuirea tuturor învățaților celor mai competenți și mai înzestrați și totodată să rămînă în amintirea oamenilor pentru remarcabilele sale capacități". A excelat îndeosebi în studiile matematice „fiind, în orice ramură a lor, un maestru absolut și perfect"[15].

Scurtul poem intitulat „Testamentul" lui dr Dee din *Theatrum Chemicum Britannicum* este o descriere în termeni voalați a vestitei „monade".

Prin aluziile sale la Dee și la Maier din *Theatrum*, Ashmole caută, după părerea mea, să arate relația cu Dee a mișcării rozicruciene germane. Și era conștient de pericolele pe care le avea de întîmpinat o asemenea mișcare[16]:

> Nu este mai puțin absurd și nici mai puțin straniu să vezi cum anumiți oameni îi numără pe Adevărații Magicieni printre vrăjitori, solomonari și vrăjitoare, care pătrund cu neobrăzare pe tărîmul Magiei, ca niște porci care ar intra într-o grădină frumoasă și delicată și (fiind în cîrdășie cu Diavolul) se folosesc de ajutorul acestuia în lucrările lor, pentru a măslui și a corupe admirabila înțelepciune a Magilor, de care se deosebesc cum se deosebesc Diavolii de Îngeri.

Ashmole îl apără pe Dee ca un bun mag și îl apără cu o foarte bună cunoaștere a carierei sale.

Firește, Ashmole nu era încă membru al Societății Regale, care nu se constituise încă în 1625, anul în care și-a publicat cartea. Dar aceasta era bine cunoscută și totuși n-a constituit o piedică, în 1660, la primirea lui Ashmole în Societatea Regală ca unul dintre membrii fondatori.

Genul de alchimie care îl interesa atît de mult pe Ashmole pare să fi fost alchimia „rozicruciană". Prin aceasta înțeleg alchimia așa cum a fost ea revizuită și reformată de John Dee și a cărei misterioasă efigie era „monas hieroglyphica". Această alchimie includea o intensă reînviere a vechii tradiții alchimice, dar într-un anume fel conceptelor alchimice fundamentale le

---

[14] *Ibid.*, pp. 480–484.

[15] *Ibid.*, p, 480.

[16] *Ibid.*, p. 443.

adăuga noțiuni și practici derivînd din Cabala, ansamblul căpătînd de asemenea și formulare matematică. Discipolul ajuns să stăpînească aceste formule putea să urce și să coboare pe scara creației, de la materia terestră, trecînd prin ceruri și ajungînd la îngeri și la Dumnezeu. Această concepție străveche dobîndea într-un fel o nouă viață prin întregirea ei cu proceduri cabalistice și matematice. Dar Ashmole nu avea strălucitul echipament matematic care, pentru un om de geniu ca Dee, făcea din „monadă", mai presus de orice, o formulare a unității, o viziune a Dumnezeului Unic care se află la obîrșia oricărei creații.

Ashmole, alchimistul, era dublat de Ashmole colecționarul de antichități și de documente istorice și zelosul păstrător al urmelor trecutului. Acest îndoit rol a fost caracteristic și pentru eroul său, John Dee, ale cărui studii privitoare la antichități[17], în special la antichitățile britanice, au fost aproape la fel de importante pentru el ca și interesele sale științifice.

Entuziasmul de anticar al lui Ashmole era deopotrivă orientat către istoria britanică, sub forma preocupării față de istoria Ordinului cavaleresc englez al Jartierei.[18] A început să strîngă material pentru o carte asupra acestui subiect încă din 1655; a publicat-o în sfîrșit în 1672, cu o dedicație către Carol al II-lea și un exemplar din ea a fost în mod oficial prezentat Societății Regale de către John Wilkins.[19] Cartea constituie un jalon în știința anticariană și este încă nedepășită ca principala autoritate în problemă. În prefață, Ashmole își mărturisește tristețea de a vedea onoarea Jartierei călcată în picioare în „nefericitele vremuri din urmă" ale războaielor civile. Scopul lui era acela de a pune în adevărata ei lumină imaginea Ordinului, ca un pas către Restaurare. Cînd marea sa carte a apărut, exemplare din ea au fost trimise în străinătate diferiților potentați, aproape ca într-o misiune diplomatică.

Cînd povestește „Magnificența ambasadelor, trimise cu veșmintele Ordinului, unor Regi și Principi străini"[20], Ashmole citează din relatarea lui Cellier privitoare la ambasada trimisă să-i confere Ordinul Jartierei lui Frederic, duce de Württemberg, în 1603, prilej care e cu putință să fi avut o mare influență asupra imaginației lui Johann Valentin Andreae și să fi contribuit la formarea legendei lui „Christian Rosencreutz" și la nașterea *Cununiei Chimice* a lui Andreae.[21] Ordinul Jartierei și faptul că i-a fost decernat Electorului palatin fusese o componentă importantă a constituirii mișcării fredericane, iar prăbușirea lui Frederic tîrîse Jartiera în dizgrația lui.[22] Ordi-

17 Vezi French, *John Dee*, pp. 188 și urm.

18 Elias Ashmole, *The Institutions, Laws & Ceremonies of the most Noble Order of the Garter*, Londra, 1672.

19 Josten, *Ashmole* I, p. 192.

20 Ashmole, *Garter*, pp. 411–416.

21 Vezi mai sus, la pp. 45–47 și 85.

22 Vezi mai sus, la p. 35.

nul reprezentase alianța cu Anglia și a fost acoperit cu dezonoare în satirele dușmănoase la adresa lui Frederic. Este prin urmare posibil ca restaurarea onoarei Jartierei să fi fost legată în mintea lui Ashmole de restaurarea tradiției alchimice engleze înfăptuită de el în cealaltă carte, *Theatrum Chemicum Britannicum.*

Multe amintiri despre cumplitul trecut au fost desigur evocate atunci cînd tînărul principe Carol, Elector palatin și nepot al nefericitului rege al Boemiei și al reginei sale, i-a fost prezentat lui Ashmole „și a stat îndelung de vorbă cu el despre Ordinul Jartierei“[23]. Lucrul se petrecea în 1690. Tînărul Elector tocmai îi urmase în Palatinat tatălui său (Carol Ludovic, patronul lui Hartlib) și călătorea în Anglia. Ashmole i-a dăruit tînărului principe un exemplar din cartea sa, iar acesta i-a dăruit în schimb lui Ashmole medalia Jartierei care aparținuse tatălui său, o medalie de aur pe care Carol Ludovic este înfățișat purtînd colanul și efigia Ordinului. La Heidelberg, după înapoierea Electorului, cartea lui Ashmole a fost înmînată pe rînd curtenilor și compania a comentat cîteva ore în șir „curiozitățile“ pe care le conținea.[24]

Și astfel ni-l putem închipui pe Ashmole, atît ca alchimist cît și ca anticar, privind în trecut la mișcarea ce eșuase și străduindu-se să-i aducă amintirea în prezent. În amîndouă aceste calități, Ashmole se comporta ca un urmaș al tradiției instituite de Dee.

Curînd Societatea Regală a lăsat departe în urmă „experimentul baconian“ și a doua generație de membri a fost dominată de impunătoarea figură a lui Isaac Newton, unul dintre cele mai mari genii matematice ale lumii. Cum bine se știe, Newton, pe lîngă extraordinarele sale descoperiri publicate, mai avea și alte interese pe care, cît a trăit, le-a ținut secrete, dar care sînt documentate de cantitatea considerabilă a manuscriselor sale nepublicate. Unul dintre interesele pe care nu le-a divulgat a fost alchimia, iar în ultimii ani curiozitatea pentru această latură a lui Newton a sporit. Să fie oare adevărat că acest mare erou al științei raționale a fost, în taină, un alchimist? Sau interesul lui pentru alchimie era o simplă toană sau ceva compatibil cu o altă interpretare?

Ce am eu de spus în privința aceasta avansez cu extremă modestie. N-am examinat textele nepublicate ale lui Newton, totuși, fie și numai punînd această problemă în contextul seriei de investigații istorice de care se ocupă această carte, se poate sugera o perspectivă istorică de abordare a preocupărilor alchimice ale lui Newton.

---

[23] Josten, *Ashmole*, I, pp. 237–238.

[24] *Ibid.*, pp. 238, 240–241. Una dintre „curiozitățile“ cărții pe care vor fi discutat-o la Heidelberg este ilustrația reprezentînd o medalie emisă „în anul în care Frederic, Principe Palatin al Rinului, a fost încoronat ca rege al Boemiei“ (*Garter*, p. 207). Pe o parte figurează Jartiera, pe cealaltă Leul Palatinatului și cel al Boemiei.

Desigur, Newton cunoştea manifestele rozicruciene. Avea un exemplar din traducerea publicată de Thomas Vaughan în 1625. Exemplarul, care se află la Yale University Library, conţine o însemnare autografă a lui Newton, însoţită de iscălitura lui.[25] În însemnarea aceasta Newton citează din *Fama* descrierea găsirii trupului lui Christian Rosencreutz şi, pentru un plus de informaţie, a consultat două dintre cărţile lui Michael Maier, cărţile consacrate „Legilor Fraternităţii R. C.", adică *Themis aurea*, în care Maier dă asemenea legi, întemeindu-se pe ceea ce se spune în *Fama*, şi *Symbola aureae mensae duodecim* [*Cele douăsprezece simboluri ale mesei de aur*], unde Maier dă alte informaţii asupra manifestelor, precum şi data la care au fost publicate. Newton îşi încheie însemnarea istorică, întemeiată atît pe citirea manifestelor cît şi a lui Maier, cu remarca: „Iată care a fost istoria acestei imposturi." Ceea ce nu implică în mod necesar dispreţ; poate pur şi simplu să însemne că Newton ştia că povestea lui Rosencreutz era un mit, un *ludibrium*.

În cartea sa recentă despre Newton, Frank E. Manuel are un capitol despre Newton şi alchimie, întemeiat pe studierea manuscriselor.[26] De acolo rezultă că Newton a făcut numeroase copii după scrieri alchimice, copiind chiar obscure poeme alchimice. Printre colecţiile tipărite pe care le-a folosit, un loc important îl ocupă *Theatrum Chemicum Britannicum*, pe care l-a consultat şi l-a tot consultat.[27] În timpul acestei atente şi repetate lecturi, Newton va fi observat că Ashmole îşi începe cartea cu un citat din *Fama*, că vorbeşte de Michael Maier în calitate de colecţionar al textelor alchimice engleze şi de felul cum, „spre ruşinea noastră", a fost puţin răsplătit pentru aceasta. Newton şi-a dat desigur seama că Ashmole a adunat textele alchimiştilor englezi pe care îi admira Maier, printre care în primul rînd remarcabilul Dee, precum şi Kelley. În comentariul pe care Ashmole i-l face operei lui Kelley, Newton a citit de bună seamă întreaga istorie a lui John Dee şi a aflat în ce măsură acesta trebuie respectat pentru strălucita lui operă matematică şi ştiinţifică. Iar citind „Testamentul" lui Dee, cuprins în aceeaşi carte, a putut să mediteze asupra unei scurte formulări în versuri a misterelor „monadei".

Newton pare să fi fost deosebit de interesat de Michael Maier, de vreme ce a copiat extrase din operele lui[28], iar în cîteva rînduri chiar a descris cu

---

[25] Pentru întregul text al însemnării lui Newton din exemplarul său din *Fama* şi din *Confessio*, vezi Ian Macphail, *Alchemy and the Occult, Catalogue of Books from the Collection of Paul and Mary Mellon given to Yale University Library*, 1968, II, 102.

[26] Frank E. Manuel, *A Portrait of Isaac Newton*, Cambridge, Mass, 1968, pp. 160–190.

[27] Manuel, *Newton*, p. 163.

[28] A scos excerpte din *Symbola Aureae Mensae Duodecim* (Manuel, *Newton*). Aceasta a fost una dintre scrierile lui Maier pe care le-a consultat ca document privitor la manifestele rozicruciene.

propriile sale cuvinte emblemele alchimice ale lui Maier, ca de pildă „Două femei înveșmîntate călărind fiecare pe cîte un leu; și fiecare cu cîte o inimă în mînă..."[29] Newton a pătruns în lumea reînvierii alchimice înfăptuite de Maier, a studiat sursele alchimice adunate de el și a meditat asupra straniei expresii a concepției sale așa cum apare ea în emblemele alchimice.

Am constatat că emblemele[30] lui Maier au fost aproape cert influențate de Dee și că influența lui Dee este prezentă în întregul efort al lui Maier de a da alchimiei, îndeosebi celei engleze, un nou suflu de viață. Așadar abordarea istorică ne sugerează că ar putea fi avantajos să interpretăm alchimia lui Newton în linia mișcării rozicruciene germane și în cea a influenței lui Dee asupra acesteia, ceea ce reprezintă tot un tip „rozicrucian" de alchimie.

În calitatea lui de om profund religios, ca și Dee, Newton era viu interesat de căutarea Unului, a Dumnezeului Unic, și de unitatea divină așa cum se revelează ea în natură. Admirabilele lui explorări fizice și matematice ale naturii nu l-au mulțumit. Poate spera, măcar într-o anumită măsură, că ar ajunge la un țel și mai înalt străbătînd calea alchimică „rozicruciană" prin natură.

În orice caz, se poate spune că reînvierea alchimiei de care a fost afectat Newton îi datora mult lui *Theatrum Chemicum Britannicum* al lui Ashmole și că această carte a fost inspirată de mișcarea alchimică promovată de John Dee și de Maier. Astfel, n-ar fi o fantezie istorică să susținem ca o bază ipotetică pentru studiile viitoare posibilitatea ca un element „rozicrucian", fără îndoială într-o formă revizuită sau schimbată, să fi pătruns în interesul lui Newton pentru alchimie.

Ca o notă de subsol la prezentul capitol aș menționa și colecția de texte „rozicruciene" păstrate printre manuscrisele lui Harley la British Museum. Deși de o importanță infinit mai mică decît marile personaje pe care le-am discutat, omul care a scris aceste manuscrise harleiene le seamănă prin faptul că și-a dat osteneala să copieze documente aparținînd mișcării rozicruciene germane.

Codicele Harley 6485 și 6486 sînt scrise de aceeași mînă și probabil imediat unul după altul: unul este datat 1714. Dat fiind că un „dr Rudd" este destul de adesea menționat în aceste manuscrise, scribul poate fi pus cumva în legătură cu acel Thomas Rudd care a publicat o ediție a prefeței matematice la Euclid a lui Dee în 1651.[31] Scribul era fără îndoială un admirator înflăcărat al lui Dee.

---

[29] Manuel, *Newton*, p. 171.

[30] Vezi mai sus la p. 103.

[31] Euclid, *Elements of Geometry*; ed. Thomas Rudd include o retipărire a prefeței lui Dee; vezi French, *John Dee*, pp. 174 și 217.

Primul text din Harley 6485 este acela al unui tratat intitulat *Secretele rozicruciene*, care fusese atribuit mai demult lui Dee tocmai pe temeiul acestui manuscris. În realitate, scribul nu declară nicăieri că Dee ar fi autorul acestei scrieri; ceea ce spune el este doar că efectuează copia după niște file despre care crede că au fost scrise de Dee.[32] Din analiza internă a textului rezultă limpede că *Secretele rozicruciene* nu este o scriere a lui Dee. Același codice mai conține alte două texte, despre care se spune de asemenea că au fost copiate „după file ale dr Dee". Unul se numește *Despre legile și tainele rozicrucienilor*. Cea mai mare parte a textului este copiată după traducerea engleză a lui *Themis aurea* făcută de Michael Maier și publicată în 1656, cu o dedicație către Ashmole.[33]

Cel care a compilat cele două codice Harley aparține tradiției alchimice în cadrul căreia atribuirea autoratului și arătarea surselor au fost întotdeauna extrem de laxe, și era un lucru obișnuit să fie atribuite unui nume bine cunoscut opere pe care posesorii acelui nume cu siguranță nu le scriseseră (ca de pildă vasta literatură alchimică ce trece drept a lui Raymond Lully a fost scrisă după moartea adevăratului Ramon Lully). Ce prezintă interes aici și ceea ce ne face să zăbovim asupra lui Harley 6485 este dovada pe care o dă faptului că, într-o tradiție alchimică supraviețuind încă în primii ani ai secolului al XVIII-lea, literaturii mișcării rozicruciene germane i se mai atribuie încă paternitatea lui Dee. Cineva care vrea să mediteze asupra regulilor Ordinului rozicrucian, așa cum sînt ele formulate în *Fama* și dezvoltate în *Themis aurea* a lui Maier, le copiază după niște presupuse „file ale dr Dee", deși de fapt copiază dintr-o traducere a cărții lui Maier. În felul ei obscur colecția Harley confirmă faptul că în spatele mișcării rozicruciene germane se află influența lui Dee.

Harley 6485 este imediat urmat de Harley 6486 care constă într-o lucrare al cărei titlu (prescurtat) este *The Famous Nuptials of the Thrice Great Hermes... Composed by C. R., a German of the Order of the Rosie Cross... and from the Latin manuscript now faithfully translated into English by Peter Smart* [*Vestita Căsătorie a de Trei ori Marelui Hermes... alcătuită de C. R., un german din Ordinul Rozicrucian... și acum cu fidelitate tradus în engleză după manuscrisul latin de către Peter Smart*], 1714. Pe pagina următoare

---

[32] Codicele conține trei texte: (1) *The Rosicrucian Secrets*, un tratat alchimic paracelsian în care sînt folosite diagrame de tip Raymond Lully. (2) *Clavis Chymicus*, un glosar de termeni alchimici, aparținînd în special vocabularului lui Paracelsus. (3) *The Laws and Mysteries of the Rosicrucians*, întemeiat pe traducerea lui Michael Maier după *Themis aurea*. Despre toate trei textele se spune că sînt copiate după „file ale doctorului Dee". Nici unul nu este de John Dee.

[33] *Themis aurea. The Laws of the Fraternity of the Rosie Crosse, Written in Latin by Count Michael Maierus*, Londra 1656. Dedicația către Ashmole este iscălită N. L., T. S., H. S.

se mai citește următoarea afirmație: „Pe margini se află scurte note ale regretatului dr Rudd."

Acest manuscris este, aproape cuvînt cu cuvînt, o copie a traducerii lui Ezechiel Foxcroft după *Cununia Chimică* a lui Andreae, publicată în 1690.[34] „Peter Smart" pare astfel să fi mințit afirmînd că traducerea îi aparține; din cîte știu eu, n-a existat niciodată un „original latin" al scrierii, care a fost publicată doar în germană; mai mult, notele marginale ale manuscrisului sînt și ele copiate după traducerea lui Foxcroft, și deci nu-i pot aparține „regretatului dr Rudd".

Totuși „Peter Smart" ar putea fi parțial exonerat pe baza faptului că se prevala de un tip de tradiție alchimică de evazivitate și de confuzie care nu trebuie judecată din perspectiva strictă a adevărului.

Lucrul cel mai de seamă din Harley 6486 este desenul de mari proporții al monadei hieroglifice a lui Dee, copiat după traducerea lui Foxcroft (unde este de fapt mai asemănătoare cu monada decît versiunea ei din textul german). Deși nu se afirmă că desenul ar fi fost copiat „după filele dr Dee", e limpede că, pentru compilatorul codicelor Harley, lucrul important privitor la *Cununia Chimică* este convingerea lui că scrierea este pătrunsă de influența lui Dee.

Astfel, compilatorul codicelor Harley privește „rozicrucianismul" dintr-o perspectivă care poate fi recunoscută ca asemănătoare celei a lui Ashmole, care, și el, vede rozicrucianismul german ca fiind, în temeiurile sale, rezultatul înrîuririi lui Dee. Deși învățatul Ashmole n-ar fi confundat sursele și autoratul în maniera alchimică a codicelor Harley, totuși și el vedea manifestele rozicruciene, pe Maier și școala lui alchimică și pe Dee într-o aceeași serie istorică. Și probabil recunoștea istoria din spatele acestei serii, mișcarea „rozicruciană" în relațiile ei cu Frederic, Electorul palatin, și cu acele vise de reformă universală prin unirea cu Boemia care n-au dus la nimic și au implicat Ordinul Jartierei în prăbușirea lui Frederic.

Capitolul de față are natura unei ipoteze fragmentare, mai mult decît să fie elaborarea deplină a temei noastre. Ipoteza constă în presupunerea că, în spatele marii mișcări exoterice a cărei expresie tipică sînt înfăptuirile lui Newton în domeniul matematicii și al fizicii, a existat și o mișcare

---

[34] *The Hermetick Romance: or the Chymical Wedding, Written in high Dutch by Christian Rosencreutz*, tradusă de E. Foxcroft, fost membru al King's College din Cambridge, Londra, 1690. Traducerea lui Foxcroft este retipărită de A. E. Waite, *Real History of the Rosicrucians*, pp. 65 și urm.; și în *A Christian Rosencreutz Anthology*, ed. Paul M. Allen, New York, 1968, pp. 67 și urm. Vezi mai sus, la p. 80 n.

Ezechiel Foxcroft este adesea menționat în scrisorile lui Henry More către Lady Conway; vezi Marjorie Nicolson, *Conway Letters*, Londra, 1930, index. More l-a prezentat pe Foxcroft lui Francis Mercurius Van Helmont „amîndoi avînd un geniu pentru chimie" (*Conway Letters*, p. 323).

ezoterică, corelată cu mișcarea exoterică prin importanța pe care o acorda numerelor, însă dezvoltînd acest lucru printr-o altă abordare a naturii, abordarea prin alchimie. Marea operă a lui Newton este tipică pentru abordarea exoterică, în timp ce Ashmole a menținut vie abordarea alchimică. Și amîndoi erau membri ai Societății Regale.



Fig. 28. Frederic al V-lea, rege al Boemiei, de Gerard Honthorst.

Cele două abordări s-au putut întîlni prin alchimia „rozicruciană", adică prin tradiția alchimică instituită de Dee și dezvoltată în școala rozicruciană germană. Faptul că, dintr-o asemenea perspectivă, Newton a găsit punți între toate aceste studii este o posibilitate. Cercetările mai recente asupra lui Newton au scos în evidență tipul de gîndire renascentistă care constituie

fundalul eforturilor sale științifice, credința lui în tradițiile vechii înțelepciuni ascunse în mit și convingerea lui că el însuși descoperise adevărata filozofie prezentă în adîncul mitologiei. În articolul lor despre „Newton și fluierele lui Pan", J. E. McGuire și P. M. Rattansi au demonstrat convingerea lui Newton că descoperise sistemul său al universului prefigurat în lira lui Apollo, cu cele șapte corzi ale sale.[35] Asemenea analogii muzicale și cosmice inspiră „monada" lui Dee și emblemele lui Maier, care combină moduri de expresie muzicale cu moduri alchimice. Alchimia „rozicruciană", muzicală, matematică, alchimică și adînc religioasă — cu un tip de pietate ebraic și cabalistic — este înfățișată vizual într-o gravură din *Amphitheatrum* al lui Khunrath, reprezentînd un alchimist cucernic cufundat într-o adîncă rugăciune către Iehova (fig. 12), celelalte căi ale sale de a ajunge la Dumnezeu fiind tipizate în instrumente muzicale, în arhitectură matematică și în furnalul alchimic. Cu anumite modificări datorate diferențelor de perioadă, aceste gravuri pot exprima viața interioară, intensa aspirație către căutarea lui Dumnezeu pe diferite căi, așa cum apare ea la Isaac Newton.

Funcția prezentului capitol și de fapt a acestei întregi cărți este doar aceea de a asambla piesele *istorice* prin care asemenea gînduri au putut străbate o cale istorică. Am convingerea că asemenea gînduri se aflau în spatele mișcării rozicruciene germane, inspirată de Dee și că ele au fost menținute în viață în Anglia de către aceia care deplîngeau eșecul sprijinului adus lui Frederic al Palatinatului. Atitudinile istorice ale lui Newton, preocuparea lui intensă pentru profeția apocaliptică l-ar fi făcut intens conștient de interpretările apocaliptice ale aproape completei extingeri a protestantismului în Europa, determinată de prăbușirea lui Frederic. Abordarea lui Newton prin alchimia rozicruciană poate să ne ajute nu numai să unificăm studiile sale fizice și alchimice, ci și să integrăm în ele pietatea ebraică din spatele studiilor sale istorice.

[35] J. E. McGuire și P. M. Rattansi, „Newton and the pipes of Pan", *Notes and Records of the Royal Society*, 21 (1966), pp. 108–141. Autorii acestui articol atrag atenția asupra interesului lui Newton față de opera lui Maier. „Michael Maier, ale cărui opere au fost adînc studiate de Newton, întreprinsese o trecere în revistă a întregii mitologii grecești pentru a demonstra că în ea sînt reprezentate secrete alchimice. Interpretarea pe care o dă Newton « armoniei sferelor » este analogă, el vede în ea ca o reprezentare simbolică a unor secrete « fizice »" (p. 136).

15
Rozicrucianism și francmasonerie

Motivul principal pentru care studii istorice serioase asupra manifestelor rozicruciene și a influenței lor au lipsit în general pînă acum este fără îndoială acela că întregul subiect a fost corupt de către entuziaștii pentru societăți secrete. Există o vastă literatură asupra rozicrucianismului care postulează existența unei societăți secrete, întemeiată de Christian Rosencreutz, și avînd o existență neîntreruptă pînă în timpurile moderne. În lumea vagă și aproximativă a așa-ziselor scrieri „ocultiste“ această presupunere a produs un soi de literatură care, pe bună dreptate, se situează mai prejos de interesul istoricului serios. Și atunci cînd, cum este adesea cazul, cețoasa discuție despre „rozicrucieni“ și despre istoria lor se împletește cu miturile masonice, cercetătorul simte că se cufundă fără speranță într-o mlaștină fără fund.

Totuși, oricine cercetează rozicrucianismul trebuie să se confrunte cu asemenea chestiuni și, deși cartea de față s-a concentrat pînă acum asupra elucidării fundalului istoric al manifestelor rozicruciene și asupra determinării influenței lor, evitînd problema societății secrete — a venit vremea ca acest subiect să fie, pînă la un punct, abordat. Deși nu se pot obține rezultate foarte sigure, măcar ne vom strădui să întrevedem cîte ceva prin aceste cețuri din perspectiva avantajoasă a unei cunoașteri mai clare a situației istorice în care a luat naștere mișcarea rozicruciană.

Rozicrucieni există oare? Ești unul dintre ei? Nu. Ai văzut vreodată măcar unul? Nu. De cîte ori, străbătînd drumul literaturii rozicruciene, n-am auzit aceste întrebări și răspunsurile negative la ele. Și dezbaterea continuă. Un istoric al francmasoneriei i-a împărțit pe teoreticienii rozicrucieni în trei categorii: cei care cred că legenda lui Christian Rosencreutz și felul în care a fost întemeiată Fraternitatea rozicruciană, așa cum se află ele relatate în *Fama*, sînt fapte adevărate; cei care cred că atît societatea cît și fondatorul ei sînt pur mitici; cei care, fără să accepte adevărul istoric al poveștii lui Rosencreutz, cred în existența „rozicrucienilor“ ca o societate secretă.[1] Nici o persoană serioasă nu mai poate crede acum în adevărul literal al istoriei

[1] A. E. Waite, *The Real History of the Rosicrucians*, Londra, 1887, pp. 217–218.

lui Rosencreutz și ideea că o societate secretă de rozicrucieni a existat în realitate și a fost, să spunem așa, învăluită în mit, a fost pusă la îndoială de Paul Arnold în cartea lui din 1955.[2]

Cercetările mele în această problemă n-au fost exhaustive. N-am examinat fiecare petic de hîrtie scris în timpul marii furori rozicruciene, nici n-am urmărit să găsesc dovezi ascunse în documente manuscrise sau în arhive. Tot ce pot să spun este că, atît cît s-a extins cercetarea mea, n-am găsit dovada existenței unei societăți secrete reale care să-și spună „rozicruciană" și ființînd cu adevărat ca un grup organizat în perioada manifestelor și în timpul furorii. Există o documentație imensă dovedind cît de mult au fost căutați rozicrucienii, dar nici una că ar fi fost găsiți. Mai mult decît atît, manifestele rozicruciene au fost declarații care s-au bucurat de o mare publicitate, răspîndite provocator în lume. Cîtă vreme primul țel al unei societăți secrete este întotdeauna acela de a rămîne secretă, ar putea să pară un lucru ciudat, în ipoteza existenței reale a unei societăți secrete rozicruciene, ca aceasta să își facă o publicitate atît de zgomotoasă. Manifestele erau destinate să apară drept proclamații iluministe în forma unui mit utopist despre o lume în care niște ființe iluminate, aproape asimilate unor spirite, străbat lumea făcînd bine, răspîndind influențe vindecătoare, propagînd cunoștințe despre științele naturii și despre arte și aducînd omenirea înapoi în starea ei paradisiacă de dinainte de Cădere. Astfel, presupunerea că în spatele acestor documente există o societate secretă reală era doar o greșită înțelegere populară și cei care le-au redactat trebuie să fi fost jenați de acest fel de a înțelege lucrurile. Johann Valentin Andreae a făcut serioase eforturi pentru a face limpede faptul că atît Fraternitatea rozicruciană cît și Fraternitatea lui erau o ficțiune.[3]

Și totuși, cum am văzut, ceva real a luat naștere din proclamațiile manifestelor. Frații R. C. erau o ficțiune, dar ei au determinat o realitate, Uniunile Creștine, grupuri de oameni care încercau să-și dea forma unor societăți.[4]

În consecință, felul corect de a privi lucrurile este acela de a renunța la vînătoarea de rozicrucieni „reali" și de a ne întreba dacă mișcarea rozicruciană n-a *sugerat* formarea unor societăți secrete. Am văzut că în recomandarea celui care a scris *Fama*, aceea că oameni învățați trebuie să-și comunice descoperirile unul altuia și să se întrunească pentru a colabora, se află, latent, ideea unei societăți pentru progresul științei, ca aceea care a luat ființă mai tîrziu ca Societate Regală. Și se mai poate oare găsi în manifeste ideea sau planul unei societăți internaționale secrete care a avut și are și astăzi o existență reală, și anume francmasoneria?

---

[2] Paul Arnold, *Histoire des Rose-Croix*, Paris, 1955. Peuckert, *Die Rosenkreutzer* este inconcluzivă în această problemă.

[3] Vezi mai sus, la pp. 163 și urm.

[4] Vezi mai sus, la pp. 172 și urm.

Cercetarea istorică privitoare la problema relațiilor dintre rozicrucianism și francmasonerie a început în Germania secolului al XVIII-lea și principalele rezultate ale cercetării germane, în special așa cum sînt expuse într-o scriere a lui J. G. Buhle publicată în 1804, au fost formulate în engleză într-un eseu de Thomas de Quincey, publicat în 1824.[5] Deși separați de trecut prin abisul Războiului de treizeci de ani, care a distrus atîtea dovezi, cercetătorii germani din vremea lui Buhle erau totuși mai aproape de acest trecut decît suntem noi, și merită osteneala de a arunca o privire asupra teoriilor lor, așa cum ni le-a transmis de Quincey, ca reprezentînd o încercare timpurie de a rezolva probleme. Quincey rezumă astfel conținutul cărții lui Buhle.[6]

> Cititorul va găsi că toate misterele francmasoneriei, așa cum există pretutindeni în lume după trecerea a mai bine de două secole, se află aici [adică în cartea lui Buhle] pe deplin lămurite. Lucrurile au plecat de la o farsă jucată de un tînăr extrem de talentat, pe la începutul secolului al XVII-lea, dar pentru un scop mai elevat decît urmăresc de obicei farsele. Atît de mare este puterea unei aspirații cuprinzătoare de bunăvoință filozofică de a îmbălsăma pînă și cele mai frivole ușurătăți, așa cum chihlimbarul păstrează în el plante și insecte.

Tînărul extrem de talentat era Andreae, pe care Buhle îl consideră autorul tuturor manifestelor rozicruciene; „farsa“ este relatarea lui despre Fraternitatea R. C., pe care Buhle o socotește originea francmasoneriei. În ultima frază, de Quincey parodiază stilul lui Buhle.

De Quincey, care înfrumusețează și sporește argumentele învățate din sursele sale germane, susține că „din documentele istorice nu rezultă că vreun colegiu sau vreo lojă de Frați rozicrucieni a fost vreodată înființată în Germania“. Însă este convins că atunci cînd rozicrucianismul a fost transplantat în Anglia, el a devenit francmasonerie. El își afirmă în mod solemn convingerea că „francmasonerie nu este nici mai mult, nici mai puțin decît un rozicrucianism modificat de cei care l-au strămutat în Anglia“, de unde a fost re-exportat în alte țări ale Europei. Principalul responsabil al transplantării rozicrucianismului în Anglia și al rebotezării lui, așa afirmă de Quincey, este Robert Fludd. După cîte crede de Quincey, credințele și practicile masonice privitoare la interpretarea mistică a clădirii Templului din Ierusalim pot fi percepute în scrierile rozicruciene, dar, cînd rozicrucianismul a fost transferat în Anglia, acestea au fost atașate de către francmasonerie tradițiilor breslelor de zidari. Prin urmare, cu cea mai deplină convingere încheie spunînd[7]:

---

[5] Thomas de Quincey „Historico-Critical Inquiry into the Origins of the Rosicrucians and the Freemasons“, inițial publicat în *London Magazine*, 1824; retipărită în *Collected Writings*, ed. David Masson, Edinburgh, 1890, XIII, pp. 384–448.

[6] *Ibid.*, p. 386.

[7] *Ibid.*, p. 426.

> Francmasonii inițiali au fost o societate care s-a născut din mania rozicruciană, de bună seamă în intervalul de treisprezece ani dintre 1633 și 1646 și probabil între 1633 și 1640.

Această teorie nu poate fi în întregimea ei adevărată, dar contactele pe care le presupune între Germania și Anglia și transplantul de la o țară la cealaltă este interesant din perspectiva pe care o avem acum asupra curentelor de gîndire care au trecut din Anglia în Germania și invers, la începutul secolului al XVII-lea.

Originea francmasoneriei este unul dintre subiectele cele mai dezbătute și mai problematice din întregul domeniu al cercetării istorice.[8] Ești obligat să distingi între istoria legendară a francmasoneriei și problema de a stabili cînd a devenit, în fapt, o instituție organizată. Potrivit legendei masonice, francmasoneria e tot atît de veche cît și arhitectura însăși, datînd de pe vremea cînd Solomon își clădea Templul și, mai tîrziu, de pe vremea cînd breslele de zidari medievali clădeau catedralele. La un moment dat, zidăria operativă sau actuala artă de a clădi s-a transformat în zidărie speculativă, ocupîndu-se de interpretarea morală sau mistică a clădirii, și devenind o societate secretă cu o doctrină și cu rituri ezoterice. Cînd anume s-a petrecut efectiv lucrul acesta, cînd a luat ființă structura și organizația masonică, nu se știe cu certitudine.

Printre foarte puținele fapte timpurii cunoscute este data la care Elias Ashmole a fost primit într-o lojă masonică. Ashmole notează în jurnalul său că a fost admis într-o lojă masonică la Warrington în Lancashire, pe data de 16 octombrie 1646.[9] Loja exista deja; n-a fost întemeiată de Ashmole. El dă numele cîtorva altor persoane care au fost primite în lojă o dată cu el, una dintre ele fiind vărul său, Henry Manwaring, care era partizan al lui Cromwell. Firește, de vreme ce Ashmole era regalist, membrii unor părți opuse în războiul civil puteau fi primiți în francmasonerie.

Însemnarea lui Ashmole despre o inițiere masonică se consideră „cea mai veche atestare de masonerie speculativă dintr-o lojă engleză“[10]. Este important că această documentare timpurie se află în legătură cu omul a cărui cunoaștere a rozicrucianismului a fost discutată în ultimul capitol, unde am văzut că Ashmole a copiat cu mîna sa manifestele rozicruciene admi-

---

[8] Literatura mai veche asupra istoriei francmasoneriei amestecă mitul cu faptul, într-o confuzie inextricabilă. Pentru o abordare mai modernă și mai critică a subiectului, vezi Douglas Knoop și G. P. Jones, *The Growth of Freemasonry*, Manchester University Press, 1947. Influența tradiției hermetice renascentiste asupra mitologiei masonice este indicată în cartea mea *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, pp. 274, 414–416, 422; În *The Art of Memory* am sugerat că o influență posibilă ar putea fi formele renascentiste oculte ale artei memoriei.

[9] Josten, *Ashmole*, I, pp. 33–35.

[10] *Ibid.*, p. 34.

rîndu-le scopurile și cerînd să fie admis printre ei.[11] Pare să fie doar un exercițiu formal, imitînd tradiția rozicruciană privitoare la manifeste, fără a face însă trimitere la vreun grup existînd în realitate și spunîndu-și rozicrucian. Cineva își poate pune întrebarea dacă faptul că Ashmole era francmason are vreo legătură cu exercițiul lui rozicrucian. Este cumva un răspuns posibil faptul că citarea și aprobarea manifestelor rozicruciene poate să însemne nu că erai rozicrucian (de vreme ce aceștia nu existau), ci că aveai un anume alt tip de afiliere secretă?

Deși inițierea masonică a lui Ashmole în octombrie 1646 este considerată de obicei prima inițiere atestată, există, de fapt, una anterioară, bine autentificată. Este consemnarea admiterii în loja masonică din Edinburgh a lui Robert Moray, la 20 mai 1641.[12] Moray a făcut probabil mai mult decît oricine pentru a sprijini întemeierea Societății Regale și pentru a-l convinge pe Carol al II-lea s-o consacre prin patronajul său. Astfel cele două persoane despre care avem documentația cea mai certă și mai veche că au fost membri ai unor loji masonice erau amîndoi membrii fondatori ai Societății Regale — Moray și Ashmole.

Așadar organizația masonică exista în mod cert cu cel puțin douăzeci de ani înainte de întemeierea Societății Regale (în 1660). Mai devreme decît atît e greu să mai sperăm în fapte atestate prin documente.

Încă din 1638 există o referință aluzivă la o legătură, prezentă în spiritul public, între ideea de rozicrucianism și aceea de francmasonerie. Prima referință cunoscută la „Cuvîntul masonic" apare într-un poem publicat la Edinburgh în 1638. Poemul este o descriere versificată a orașului Perth și a împrejurimilor sale și referința sună după cum urmează[13]:

> Pentru că ce prevestim noi nu sînt amănunte,
> Fiind noi ai Crucii Roze frați:
> Avem *masonicul cuvînt* și viziune,
> Noi lucruri viitoare putem întocmai prevesti.

Poate „frații Crucii Roze" sînt prezenți aici în calitate de zîne, de ființe care conferă „viziune", dar ca această posibil pur poetică sau literară referire la Frații R. C. să apară în prima mențiune a „cuvîntului masonic" este un fapt interesant.

Prima referință tipărită la „Masonii Acceptați" se găsește într-un anunț masonic din 1676, după cum urmează[14]:

---

[11] Vezi mai sus, la p. 214.

[12] Vezi D. C. Martin: „Sir Robert Moray", în *The Royal Society*, ed. H. Hartley, p. 246.

[13] Knoop, Jones and Hamer, *Early Masonic Pamphlets*, Manchester, 1945, p. 30.

[14] *Ibid.*, p. 31.

Spre a informa că moderna Cabală cu panglică verde, împreună cu Vechea Fratemitate a Rozicrucienilor; Adepții Hermetici și Compania Masonilor Acceptați au de gînd să ia împreună cina în următorul 31 noiembrie...



Fig. 29. Elisabeta, regină a Boemiei, de Gerard Honthorst.

Apoi este descris un menu comic, iar cei care intenționează să meargă sînt sfătuiți să poarte ochelari. „Deoarece se consideră că pomenitele Societăți își vor face Apariția (ca și pînă acum) Invizibile." Lucru interesant pentru sugestia lui că un întreg grup de societăți ezoterice — dintre care două, francmasoni și rozicrucieni — evident diferite în ce privește componența, dar

avînd îndeajuns în comun pentru ca faptul de a lua cina împreună să pară natural. Vechea șagă despre „invizibilitate“ leagă această referință de tradiția rozicruciană.

Și mai tîrziu, de fapt tocmai în 1750, următoarea afirmație este făcută într-o scrisoare: „Francmasonii englezi au copiat anumite ceremonii de la rozicrucieni și afirmă că derivă din ei și că sînt una cu ei.“[15] A trecut atîta vreme că aproape am ajuns la mijlocul secolului al XVIII-lea, cam la epoca în care, pare-se că în Franța, un nou „grad“ sau set de ritualuri era inițiat înlăuntrul francmasoneriei. Se numea gradul Crucii Roze;[16] mistica ei pare să fi fost net creștină (mergînd mai departe în direcția creștină decît mistica deistă a altor grade) și poate să fi fost influențată de misticism și de cavalerie. Asta ar putea să pară ca o acceptare, înlăuntrul tradiției masonice — deși foarte tîrziu — a ideii unei conexiuni între rozicrucianism și masonerie.

Aceste indicații și tradiții tîrzii, oricît de interesante ar fi, nu pot fi folosite ca informații asupra perioadei noastre, perioada de la începutul secolului al XVII-lea, cînd ideea rozicruciană a fost propagată prin manifeste. Continuăm să punem aceeași veche întrebare. Unde erau în vremea aceea rozicrucienii, o organizație secretă existînd în realitate?

Întrebarea s-a schimbat poate puțin de cînd i-am dat întîi un răspuns negativ mai devreme în acest capitol. Ea poate fi acum dezvoltată astfel: dacă n-au existat rozicrucieni, nu cumva a existat, în fundal, ceva ca o mișcare masonică sau protomasonică?

Istoria legendară a masoneriei, a artei efective de a clădi, este repovestită în anumite poeme medievale (de prin preajma anului 1400) care sînt evaluate în cadrul francmasoneriei ca documente aparținînd vechii zidării constructive, zidăria sau meșteșugul de a zidi, din care masoneria speculativă — sau francmasoneria — susține că derivă. În aceste „Constituții manuscrise ale masoneriei“[17], cum sînt numite scrierile respective, masoneria sau arta de a clădi sau arhitectura sînt identificate cu geometria. Una dintre relatări susține că geometria a fost descoperită înaintea Potopului; o alta afirmă că Abraham este cel care i-a învățat pe egipteni geometria. Și în încă o altă versiune a inventării geometriei, provenind dintr-o sursă clasică (Diodor din Sicilia), geometria este considerată o invenție a egiptenilor, pentru a face față revărsărilor Nilului. Invenția este atribuită lui Thoth-Hermes, altfel

[15] *Ibid.*, p. 235.

[16] R. P. Gould, *History of Freemasonry*, Londra, 1886, V, pp. 159–161; revizuită de R. Poole, Londra, 1951, III, pp. 267–277.

[17] Cele mai importante dintre aceste „Constituții MS ale Masoneriei“ sau „Vechi Sarcini“ sînt cele conținute în manuscrisele *Regius* și *Cooke*, amîndouă de prin 1400; citatele pe care le voi da din ele sînt luate din Knoop și Jones, *Genesis of Freemasonry*, pp. 62–86.

spus Hermes Trismegistul, care este identificat cu Euclid și astfel originile geometriei sau ale masoneriei și apoi ale francmasoneriei se retrag pînă la un foarte îndepărtat trecut ebraic sau egiptean și sînt înconjurate de considerații mistice care fac limpede legătura cu concepția renascentistă a „vechii înțelepciuni“, aceea a străvechilor teologi, *prisci theologi*[18], de la care derivă orice adevărată înțelepciune. În mitologia masonică, adevărata veche înțelepciune era încastrată în geometria Templului, clădit de Solomon cu ajutorul lui Hiram, regele Tirului. Se credea că arhitectul templului a fost un anume Hiram Abif (nu aceeași persoană cu Hiram, regele), al cărui martiriu constituie tema legiferării simbolice din ritualul masonic.

Sursa oficială pentru mitologia masonică și pentru istoria ei mistică pare să fie *Constituțiile francmasonilor*, publicată de James Anderson în 1725 și care înțeleg că este tratată și astăzi ca o autoritate pentru istoria masonică de către masonii înșiși. Cartea conține o afirmație care trebuie citită la primirea fiecărui nou frate. Ea începe astfel:

> Adam, întîiul nostru părinte, creat după chipul și asemănarea lui Dumnezeu, marele Arhitect al Universului, trebuie să fi avut, scrise în inima lui, Științele Liberale, îndeosebi Geometria; pentru că de la Cădere noi găsim principiile acestora în Inima Vlăstarelor sale...

În felul acesta istoria geometriei este trasată de-a lungul istoriei biblice, culminînd cu clădirea templului lui Solomon.

Ca în cele mai multe istorii ale francmasoneriei, *Constituțiile*, după ce se ocupă de arta clădirii, de ziduri și de clădiri în timpurile biblice, continuă prin a da o istorie a arhitecturii nonbiblice. Mai întîi, „arta regală a arhitecturii, care s-a răspîndit de la evrei la greci. Apoi Roma a învățat această artă și a devenit centrul învățăturii și al puterii imperiale, avîndu-și zenitul sub Augustus Caesar, „în zilele căruia s-a născut Alesul lui Dumnezeu, marele Arhitect al Bisericii“. Augustus l-a încurajat pe marele VITRUVIUS, Tatăl tuturor adevăraților Arhitecți de astăzi.[19] Augustus a fost Mare Maestru al lojii masonice din Roma și întemeietorul stilului augustan.

Istoria trece apoi repede peste pierderea „zidăriei romane“ în cursul invaziilor barbare și apariția stilului gotic și menționează faptul că în „vremile de ignoranță“ geometria putea fi condamnată pentru conspirație.[20]

---

[18] D. P. Walker, „The *Prisca Theologia* in France“, *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, XVII (1954), pp. 204–59; D. P. Walker, *The Ancient Theology*, Londra, 1972; Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, pp. 14, 17–18.

[19] James Anderson, *The Constitutions of Freemasons*, 1725; reprodusă în facsimil cu o introducere de L. Vibert, Londra, 1923, p. 1.

[20] *Ibid.*, pp. 24–25.

Ajungînd la timpurile moderne sau mai recente, relatarea[21] face afirmația că regina Elisabeta n-a fost favorabilă arhitecturii, dar că regele Iacob I a reînviat lojele engleze și a recuperat arhitectura romană de sub ignoranța gotică. În Italia, arhitecți străluciți reînviau stilul clasic, care a fost mai ales restaurat de marele Palladio, al cărui rival englez este „marele nostru Maestru-Mason Inigo Jones"[22]. Și Carol I l-a patronat pe „dl Jones", care este prezentat ca fiind fără îndoială un francmason, cum era și Carol al II-lea. Sir Christofer Wren, arhitectul catedralei St. Paul, este menționat aprobativ.

Această istorie nu clarifică punctul asupra căruia o informație precisă este cea mai necesară. Cînd a început francmasoneria modernă să existe ca o societate secretă organizată? Multe cărți despre francmasonerie confundă arhitectura biblică, istorii legendare, istoria arhitecturii în general și istoria francmasoneriei, așa cum face James Anderson în *Constituțiile* din 1725. Pare însă probabil — și istoricii masoni marchează acest punct — că genul „speculativ" de masonerie și disocierea sa progresivă de masoneria „constructivă" a început o dată cu interesul pentru reactualizarea lui Vitruvius și cu reînvierea arhitecturii clasice. Deși Anderson nu este categoric din acest punct de vedere, se pare că Inigo Jones este foarte important în această istorie, poate sugerînd că francmasoneria ca instituție, distinctă de legenda masonică, a început în Anglia în asociere cu introducerea și răspîndirea „stilului augustan" de către Inigo Jones.

Se poate observa o ciudată lacună în istoria masonică. De ce nu este deloc menționat John Dee, vestitul filozof hermetic, autor al unei faimoase prefețe la o traducere engleză după elementele lui Euclid, în care îl prețuia pe „marele VITRUVIUS"[23] și îndemna stăruitor la reînvierea lui Euclid, a arhitecturii și a tuturor artelor matematice? Traducerea engleză din Euclid, cu prefața lui Dee, a fost publicată în 1750 — fără putință de îndoială un monument eminamente memorabil înălțat sfintei arte a geometriei, și prevestind reînvierea arhitecturii clasice în Anglia cu mult înainte de Inigo Jones. Este greu de crezut că francmasonii nu cunoșteau prefața lui Dee la Euclid, cu numeroasele ei citate din Vitruvius. Și de fapt apare foarte limpede că James Anderson o cunoștea, pentru că în mai mult decît un loc pare aproape să citeze din ea. Să se compare, de exemplu, cuvintele lui Anderson privitoare la domnia lui Augustus ca fiind timpul cînd s-a născut „Alesul lui Dumnezeu, marele Arhitect al Bisericii", cu vorbele lui Dee despre Augustus „în ale cărui zile Cerescul nostru Arhimaestru s-a născut"[24]. Intuim

---

[21] *Ibid.*, p. 36.

[22] *Ibid.*, p. 39.

[23] Pasajul despre Vitruvius din prefața lui Dee la Euclid este citat în cartea mea *Theatre of the World*, pp. 190–197.

[24] Citat *ibid.*, p. 192.

că Dee a fost în chip deliberat exclus din istoria masonică oficială.[25] Ce pricină să fi avut această omisiune? Poate același motiv pentru care numele său a fost adesea eliminat datorită reputației sale de „vrăjitorie" și compromițătoarei cărți a lui Meric Casaubon. Și totuși, în chip destul de ironic, Dee însuși, în prefață, deploră acuzația de vrăjitorie de care îl acuzau spiritele ignorante, întocmai cum Anderson, în *Constituții*, se plînge că, „în vremi ignorante", geometria poate fi „osîndită pentru vrăjitorie".

Avem așadar aici o problemă. Cum se leagă această problemă de problema noastră privitoare la rozicrucianism și francmasonerie?

La aceste întrebări nu am de dat un răspuns foarte limpede. Cum am spus la începutul acestui capitol, cartea de față nu este în primul rînd orientată către problema societăților secrete. Tot ce pot să fac este să sugerez cum mișcările *istorice* descrise în cartea aceasta pot scoate la lumină noi căi istorice de-a lungul cărora cercetători viitori să se poată mișca în speranța de a găsi noi dovezi documentare.

Să presupunem — ca o pură ipoteză, o linie istorică de-a lungul căreia investigarea viitoare se poate mișca — că în Anglia elisabetană s-a dezvoltat o idee care a putut deveni mai tîrziu ideea masonică, în asociere cu culturile Reginei și ale mișcării lui Dee, cu care era asociat Philip Sidney. În Anglia elisabetană, constituite atît printr-o cavalerie renăscută cît și prin mișcările esoterice renascentiste, și organizată spiritual ca să reziste unui dușman primejdios, pare probabil să fi existat grupări secrete. Cînd aceste mișcări s-au mutat în străinătate, pe urmele Electorului palatin și al soției sale din neamul Stuarților, n-ar fi putut ele include nu numai idei engleze cavalerești și idei alchimice engleze, ci și ideea unui fel de pre-masonerie, pentru care John Dee ar fi fost parțial responsabil, întocmai cum era responsabil pentru atîtea alte lucruri în aceste mișcări? Cineva poate căuta mistici masonice printre scrierile grupului rozicrucian, îndeosebi la Maier și la Andreae, deși la data aceasta ar fi greu de diferențiat între acestea și misticile generale ale Renașterii.[26]

Problema se complică prin faptul că, deși pare mai mult decît probabil ca societățile secrete să se fi dezvoltat sub presiunea vremurilor, nimeni nu știe cîte asemenea societăți existau și dacă erau legate în vreun fel una de alta.

---

[25] Omisiunea lui Dee din *Constituțiile* lui Anderson este notată ca un lucru curios de French, *John Dee*, p. 161, n. 3.

[26] De pildă misticismul privitor la proporțiile Templului lui Solomon stă la baza teoriei arhitectonice italiene timpurii (vezi R. Wittkower, *Architectural Principles in the Age of Humanism*, pp. 91, 106, 136), iar interesul pentru acest subiect la Maier și la Andreae nu trebuie în chip necesar să aibă ceva comun cu francmasoneria.

Cum am spus mai devreme, toate mișcările secrete de la sfîrșitul secolului al XVI-lea ar fi putut să aibă o secretă simpatie cu mișcările din jurul Electorului palatin. Știm că Familia Iubirii era o societate secretă care a avut neîndoielnic o existență reală și o organizație, generate de situația din Țările de Jos la sfîrșitul secolului al XVI-lea. Știm că multe persoane bine cunoscute erau, în secret, membri ai acestei secte sau societăți, care le îngăduia membrilor ei să aparțină fățiș oricărei religii, de indiferent ce confesiune, fără însă a rupe afilierea lor cu Familia. Aceste atitudini ale Familiei Iubirii au ceva în comun cu cele ale francmasoneriei. Știm că afilierea secretă la Familie era răspîndită printre pictori, că, de exemplu, marele pictor de la Anvers, Plantin, era membru al sectei și activ în a o propaga prin lucrări publicate de simpatizanții ei. Ceva mai înainte am sugerat[27] că familia de pictori De Bry, care avea legături cu firma Plantin, ar fi putut să fie Familiști și că mutarea acestei firme pe teritoriul Palatinatului, unde a publicat, la Oppenheim, operele unor persoane cu interese „rozicruciene“ — Fludd și Maier — putea să fie expresia unei secrete simpatii cu mișcările din Palatinat.

Din nou ne-am gîndit că influențe din partea lui Giordano Bruno pot fi detectate în mișcarea „rozicruciană“.[28] Bruno, filozoful intens hermetic, care a propagat în Europa secolului al XVI-lea o mișcare ezoterică ce cerea o reformă generală a lumii, sub forma unei întoarceri la religia și la buna magie egipteană, poate să fi format o societate secretă „Giordaniștii“, printre cercurile luterane din Germania. Bruno vizitase Anglia, unde a fost probabil în legătură cu Sidney, și își arătase simpatia față de aspectele mai ezoterice ale cultului cavaleresc elisabetan.[29] Și în cazul acesta este posibilă influența asupra rozicrucianismului, la un loc cu alte influențe.

S-ar putea spune că influențele Familiste ar fi putut reprezenta un curent secret cu originile în Țările de Jos; că o mișcare bruniană poate atrage mișcările secrete din Italia; și că toate aceste influențe au putut să coexiste cu o mișcare engleză ezoterică, puternic influențată de John Dee, care pregătea marele elan pentru „eliberarea“ europeană, așezîndu-l pe Frederic al Palatinatului pe tronul Boemiei.

Toate acestea sînt în chip evident doar dibuiri în întuneric, sugestii făcute din „dacă“ și din „poate“; totuși este necesar să ne dedăm la asemenea dibuiri pentru a indica dificultatea temei acestui capitol. Știm că sfîrșitul secolului al XVI-lea și începutul celui următor a fost o vreme de societăți secrete, dar nu cunoaștem relațiile dintre ele, nici prin ce anume se deosebeau. Docu-

---

27 Vezi mai sus, la pp. 92–93.

28 Vezi mai sus, pp. 103, 107.

29 *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, pp. 175 și urm.

mentul englez din 1676 descrie cum Cabala cu Panglică Verde[30] a participat la un dineu împreună cu Frații R. C., cu Adepții Hermetici și cu Masonii Acceptați, toți avînd în comun „invizibilitatea". Poate acest fragment reprezintă tradiții mai vechi ale unor intercomuniuni între societăți secrete, deși în timpuri mai vechi și mai riscante asemenea relații trebuie să fi fost de o seriozitate teribilă și plină de pericol.



Fig. 30. Faima Societății Regale.
Frontispiciul lucrării lui Thomas Sprat, *History of the Royal Society*.

Dacă înăuntrul acestei situații secrete complexe din preajma mișcării rozicruciene germane exista o influență ezoterică engleză, avîndu-și poate originea într-o mișcare masonică asociată cu Dee, combinîndu-se poate cu influențe cavalerești engleze pentru a da numele de „Crucea Roză", poate

[30] Era un club Whig din secolul al XVII-lea; vezi G. M. Trevelyan, *England under the Stuarts*, pp. 378 și urm.

să fi existat ceva real în spatele acestor misterioase manifeste, ceva de natura unei mișcări pre-masonice.

Îngăduiți-mi să mai subliniez o dată că aceste presupuneri nu sînt mai mult decît niște ipoteze care i-ar putea călăuzi pe viitorii cercetători de-a lungul unei căi istorice care n-a fost călcată pînă acum de cei interesați de istoria masonică timpurie, pentru că, din cîte cred, nici unul n-a avut cunoștință de influențele engleze asupra mișcării rozicruciene germane.

Dacă aceste influențe s-au transmis din Anglia în Germania la începutul secolului al XVII-lea (sosind pe calea misiunii lui Dee în Boemia), cînd s-au înapoiat ele în Anglia? Cu siguranță după prăbușirea din 1620. Nu încape îndoială că o mișcare de intens devotament și de intensă simpatie față de regele și regina Boemiei se va fi născut datorită teribilelor evenimente care i-au constrîns la lungul exil de la Haga.

Și aici este punctul în care noua abordare istorică poate fi de folos indicînd ceea ce ar putea fi un cu totul nou cîmp de cercetare. Existau mișcări „rozicruciene" la Haga începînd încă din 1622 și privitor la care o anume cantitate de documentație este disponibilă[31], și poate fi sporită. Pare posibil ca francmasoneria organizată să fi găsit la Haga un teren prielnic în care să se dezvolte, poate din „rozicrucianism" sau în legătură cu el, în atmosfera aceea de lealitate pentru o cauză pierdută a cărei figură centrală era după moartea ex-regelui Boemiei, soția lui, regeasca văduvă care și-a ținut Curtea atîția ani în șir la Haga.

Membrii Casei de Stuart aveau tendința de a fi adepți ai francmasoneriei și răspînditori ai ei. Nu avem să ne gîndim decît la francmasoneria iacobită care îi înconjura pe Pretendenți. Există poate un singur membru al Casei de Stuart al cărui mediu n-a fost suficient investigat din acest punct de vedere, Elisabeta Stuart, ex-regina Boemiei. Avea un caracter puternic și exercita o mare influență, poate în direcția de a menține în viață un tip de regalism pe care îl puteau accepta pînă și Parlamentarienii, care ar fi putut să aibă ceva în comun cu un boemian exilat, ca de pildă Comenius, ce poate să fi facilitat ușurința cu care s-a făcut restaurarea lui Carol al II-lea. Această trecere facilă de la revoluție înapoi la regalitate a fost întotdeauna un subiect de surprize, iar francmasoneria a fost suspectată în legătură cu asta.

---

[31] Peter Mormius, *Arcana totius naturae secretissimus*, Leiden, 1630, pare să fie lucrarea reprezentativă despre rozicrucianismul de la Haga din prima treime a secolului al XVII-lea (eu personal nu l-am văzut). În prefața la această scriere se face afirmația că adevăratul întemeietor al Ordinului Rozicrucian nu a fost Christian Rosencreutz, ci „Frederic Rose" (vezi Arnold, *Histoire des Rose-Croix*, pp. 256–257). Un alt episod curios legat de rozicrucianismul din Olanda de pe atunci este acela că un pictor a fost arestat în calitate de rozicrucian, torturat și întemnițat, dar apoi eliberat la intervenția lui Carol I al Angliei. Vezi Rudolf și Margot Wittkower, *Born under Saturn*, Londra, 1963, p. 31.

Cercetările noastre istorice sugerează așadar că ceva adevăr se află în teoria lui J. G. Buhle, deși nu în forma în care a propus-o el. Fenomenul european al francmasoneriei a fost aproape sigur legat de mișcarea rozicruciană.

Totuși, chiar această afirmație provizorie și nebuloasă este foarte departe de a rezolva problema, pentru că este limpede că cele două mișcări, deși în legătură una cu cealaltă, nu erau identice. Francmasoneria combină o abordare ezoterică de religie cu o învățătură etică și un accent pus pe filantropie și, pe această cale, îi urmează pe Frații R. C., însă, așa cum a arătat A. E. Waite, diferă de acest model nefiind interesată de reformarea artelor și a științelor, de cercetarea științifică, de alchimie sau de magie și de atîtea altele.[32] Din marele rezervor de forță spirituală și intelectuală, de viziune morală și reformatoare, reprezentat de manifestele rozicruciene, francmasoneria a ales o singură direcție, altele au fost preluate de Societatea Regală, de mișcarea alchimică și de multe alte curente. Ceea ce ne preocupă pe noi în această carte este iluminismul rozicrucian ca un întreg, cu multiplele și multiformele sale manifestări, și mai puțin ca orientare a unor aspecte ale sale către societăți secrete. Urmărirea societăților secrete a tins să obnubileze importanța temei. N-o să știm niciodată, de pildă, dacă Francis Bacon a fost în vreun fel oarecare un francmason timpuriu. Și nici nu este necesar, sau cu adevărat important ca noi să știm un asemenea lucru. Mult mai important este să urmărim influența ideii de rozicrucianism, decît să inventăm calitatea de membru al unei societăți secrete.

Totuși tema studiată în prezentul capitol este importantă, tema secretului are importanța ei, pentru că ea pune în legătură Renașterea cu revoluția științifică la începuturile ei. Marii gînditori matematici și științifici ai secolului al XVII-lea se nutriseră cu tradițiile renascentiste de gîndire ezoterică, de mistică de la înțelepciunea ebraică la cea „egipteană", de cumularea lui Moise cu „Hermes Trismegistus", care a fascinat Renașterea. Aceste tradiții au supraviețuit de-a lungul perioadei descrise în societăți secrete, între care, cu deosebire, francmasoneria. Din această pricină nu cunoaștem conținutul deplin al spiritelor primilor membri ai Societății Regale dacă nu punem la socoteală influențele ezoterice ale Renașterii supraviețuind în fundal. Mai jos sau mai sus decît afilierea lor religioasă normală, ei vedeau pe marele arhitect al Universului ca pe o concepție religioasă atotcuprinzătoare care includea și încuraja impulsul științific imperios de a explora opera Arhitectului. Și acest fond nerostit sau secret era o moștenire a Renașterii, a acelei

---

[32] A. Waite, *Real History of the Rosicrucians*, pp. 402 și urm. Waite era împotriva teoriei lui Buhle, ca de altfel și R. F. Gould (vezi Gould, *History of Freemasonry*, revizuită de Poole, II, pp. 49–101).

tradiţii magice şi cabalistice de misticism hermetic şi ebraic, care stau la temeiul „Renaşterii neoplatonice“ aşa cum a fost ea cultivată în Renaşterea italiană.

Fama poate fi considerată acum manifestul perfect, combinînd, cum face, proclamarea Progresului Cunoaşterii într-un nou veac iluminist, cu subtila lui sugestie de „invizibilitate“ ca un semn distinctiv al Fraţilor R. C.

16
Iluminismul rozicrucian

Cu puţini ani în urmă, într-o conferinţă ţinută în Statele Unite, am făcut următoarea remarcă[1]:

> Aş încerca să conving persoanele raţionale şi pe istoricii raţionali să folosească termenul de „rozicrucian". Cuvîntul are asociaţii nedorite datorate aserţiunilor necritice ale unor ocultişti privind existenţa unei secte sau a unei societăţi secrete care îşi spune rozicruciană, a cărei istorie şi componenţă au pretenţia să o stabilească... Eu sugerez că termenul poate fi folosit pentru un anumit stil de gîndire care este istoric recognoscibil fără a ridica problema dacă stilul de gînditor rozicrucian aparţinea unei societăţi secrete.

Acesta este felul în care propun să folosim cuvintele „rozicrucian" şi „rozicrucieni" în acest capitol de încheiere, ca o etichetă istorică pentru un stil de gîndire ca acela cu care ne-am întîlnit în această carte.

În aceeaşi conferinţă, am încercat să definesc poziţia istorică a tipului rozicrucian de gînditor, pe care l-am plasat între Renaştere şi secolul al XVII-lea, încă de la începutul lui, faza aşa-zisei revoluţii ştiinţifice. Am afirmat că rozicrucianul era cineva pe deplin angajat în curentul tradiţiei renascentiste hermetic-cabaliste, dar distingîndu-se de mai vechile faze ale mişcării prin adăugarea alchimiei la interesele sale. Faptul acesta nu alterează aderenţa fundamentală la schema de „filozofie ocultă" formulată de Cornelius Agrippa. Am făcut referire la John Dee ca la un gînditor rozicrucian tipic, cu interesele sale combinate alchimice şi cabaliste, şi am sugerat că urme de concepţie rozicruciană pot fi descoperite la Francis Bacon şi chiar la Isaac Newton.

Cartea de faţă a încercat să furnizeze un cadru istoric pentru această direcţie de gîndire şi aş dori să fie judecată ca o lucrare de istorie. În calitate de istoric am încercat să deschid uşi de mult închise prin care curentele rozicruciene de gîndire au străbătut cîndva. Dîndu-mi seama că, pentru a face un cît de mic progres în acest subiect, eram obligată să mă ocup serios

[1] „The Hermetic tradition in Renaissance Science", ed. Charles S. Singleton, Johns Hopkins Press, Baltimore, 1968, p. 263.

de misterioasele „manifeste rozicruciene", care proclamau o nouă revelație, trebuia să mă cufund în neliniștitoarea mlaștină a literaturii rozicruciene, unde am făcut descoperirea că cea mai importantă influență din spatele mișcării rozicruciene germane era fără putință de îndoială John Dee.

Deocamdată cu greu poate realiza cineva ce înseamnă acest lucru. John Dee devine acum o figură proeminentă pe scena europeană. Viața și opera lui se împart în două. Prima parte o constituie cariera sa din Anglia, ca magul care a dominat epoca elisabetană, magicianul matematic care a inspirat progresul tehnic elisabetan; iar partea mai ezoterică și mai mistică a gîndului său i-a inspirat pe Sidney și cercul său și mișcarea poetică elisabetană în fruntea căreia s-au aflat. Apoi, în 1583, Dee pleacă în străinătate și are o nouă carieră în Europa centrală, în calitate de căpetenie a unei mișcări alchimic-cabaliste, devenită faimoasă prin reputatul succes în transmutație al lui Edward Kelley. Ne dăm seama că această mișcare avea un anumit caracter religios, că, în timpul șederii sale în Boemia, Dee se afla într-o stare „incandescentă"[2], deși această a doua parte a carierei sale n-a fost încă pe deplin studiată. Pînă cînd acest lucru nu se va realiza, nu vom fi încă în măsură să înțelegem viața și opera lui Dee ca pe un întreg.

Mișcarea rozicruciană din Germania decurge din amîndouă aceste laturi ale operei lui Dee. Într-un sens este un export din perioada elisabetană, cu inspirație care îl animă, științifică, mistică, poetică. De coloratura engleză ține chiar numele de „Cruce Roză", derivînd, din cîte cred eu, din Crucea roșie a Sfîntului Gheorghe și din tradiția cavalerească engleză. Vechea tradiție în virtutea căreia „rozicrucian" era un cuvînt de uz alchimic, derivînd din *ros* („rouă" în latinește) și *crux* „cruce" este încurajată de *Monas hieroglyphica* a lui Dee, cu roua care cade pe pagina ei de titlu și cu aluziile complexe la cruce în simbolul „monadei". În felul acesta „rozicrucian" ar deveni un cuvînt semnificînd atît influențe cavalerești engleze cît și, în spatele lor, influența lui Dee. În orice caz, numele mișcării aparține, cred eu, laturii sale engleze.

A doua jumătate a carierei lui Dee este și mai importantă în relație cu mișcarea rozicruciană, dacă, așa cum cred, mișcarea lui Dee în Boemia a fost utilizată de Anhalt în vederea instalării Electorului palatin ca rege al Boemiei.

Și astfel, curentele istorice care l-au propulsat pe Electorul palatin și tentativa lui de a dobîndi coroana Boemiei leagă la un loc influențele lui Dee venind din Anglia cu cele venite din Boemia, pentru a provoca explozia rozicruciană. Totuși această pînză de păianjen istorică, deși capturează, ca

---

[2] French, *John Dee*, p. 123.

să zic așa, mișcarea, nu reprezintă cauza mișcării, care are o desfășurare mult mai largă decît poate fi pe deplin explicată de aceste evenimente istorice.

Și atunci ce reprezintă rozicrucianismul?

Pentru adevăratul rozicrucian, aspectul religios al mișcării a fost întotdeauna cel mai important. Rozicrucianul caută să pătrundă pînă la niveluri adînci ale experienței religioase, în care propria lui afiliere confesională era activată și întărită. Așa cum concepuse Dee mișcarea — și probabil și Fludd —, ea trebuia să includă toate atitudinile religioase, și nu era în mod necesar anticatolică. Mișcarea, așa cum s-a dezvoltat ea în Germania, a luat totuși o turnură anticatolică sau, mai specific, antiiezuită. Aici ea comporta o intensă pietate de un tip evanghelic foarte cuprinzător, datorită căruia putea să se facă apel la toți germanii protestanți, de orice confesiune ar fi fost.

Manifestele pun în evidență Cabala și Alchymia ca fiind temele dominante ale mișcării. Cea din urmă i-a dat acesteia o orientare înspre medicină. Frații R. C. sînt vindecători. Medicii paracelsieni de felul lui Fludd, Maier, Croll reprezintă gîndirea mișcării. Dar există în *Monada* lui Dee și în mișcarea alchimică a lui Maier un aspect suplimentar care este greu de sesizat și care poate reprezenta o abordare a naturii în care formulările s-au combinat cu matematica pentru a forma ceva nou. S-ar putea ca acesta să fie germenele din gîndirea rozicruciană care i-a determinat pe cîțiva dintre purtătorii celor mai mari nume din istoria revoluției științifice să graviteze în jurul rozicrucianismului.

Pe de altă parte, progresul revoluției științifice se află și în opoziție cu lumea rozicruciană, dornic să se lepede de crisalida din care stătea să se desprindă. Cel mai notabil exemplu al acestui proces de emergență și eliminare este, firește, de găsit în controversa dintre Johannes Kepler și Robert Fludd. Deși el însuși încă adînc cufundat în influențe hermetice, Kepler, în *Harmonice mundi* (1619), proclamă că își tratează opera astronomică precum un pur matematician, și nu *more hermetico*, în maniera lui Fludd. El îl acuză pe Fludd că își întemeiază argumentele numerice și geometrice pe analogia macrocosmos-microcosmos și că, din păcate, confundă pe adevărații matematicieni cu „chimiști, hermetiști, paracelsieni". Aceste învinuiri se puteau, firește, aplica deopotrivă de bine atît lui Dee cît și întregii școli rozicruciene. Iar dezaprobarea lui Kepler cu privire la folosirea de către Fludd a diagramelor matematice ca „hieroglife" era în chipul cel mai ferm aplicabilă „monadei" lui Dee, cu toate implicațiile ei. Totuși Kepler se mișca în cercul lui Andreae și pare să fi fost asociat mai tîrziu cu Uniunile Creștine. Iar Kepler, ca și Fludd, i-a dedicat marea sa operă despre armonie lui Iacob I al Marii Britanii. Kepler a fost folosit de către Împărat și ar fi trebuit prin urmare să fi fost, din punct de vedere politic, de altă parte decît rozicrucienii (în *Apologia* sa din 1622 vorbește în chip misterios și s-ar zice fără

considerație despre „frații Crucii Roze"). Și totuși asocierea lui Kepler cu lumea rozicruciană este atît de strînsă încît aproape că-l putem numi un eretic al rozicrucianismului. Cartea de față a pus la dispoziție material istoric din perspectiva căruia Kepler poate fi abordat într-un chip nou, dar subiectul acesta e prea vast pentru a putea fi tratat aici.

Să ne întoarcem însă la analiza generală a concepției rozicruciene. Magia era un factor dominant, operînd ca o matematică–mecanică în lumea inferioară, ca matematică celestă în lumea celestă și ca o conjurație angelică în lumea supracelestă. Din această concepție nu pot fi excluși îngerii, oricît ar fi înaintat ea către revoluția științifică. Concepția religioasă este solidară cu ideea că s-a realizat o pătrundere în sferele angelice superioare din perspectiva căreia toate religiile erau văzute ca una și aceeași: și exista convingerea că îngerii sînt cei care luminează activitățile intelectuale ale omului.

În Renașterea timpurie, magii au avut grijă să se folosească numai de formele de magie operînd exclusiv în sferele elementare sau în sferele celeste, folosindu-se de talismane și de diferite ritualuri pentru a atrage dinspre stele influențe favorabile. Magia unui operator îndrăzneț cum a fost Dee țintește dincolo de stele, țintește să facă matematică magică supracelestă, magia care atrage forțele angelice. Dee credea cu străşnicie că intrase în legătură cu îngeri buni de la care a învățat lucruri menite să facă să progreseze cunoașterea. Acest sentiment al unui contact strîns cu îngerii sau cu ființele spirituale este semnul distinctiv al rozicrucianului. Acesta este elementul care infuzează tehnologia lui, oricît de practic și de izbutit și de în întregime rațional ar fi în înțelegerea tehnicilor matematice, cu un aer nepămîntesc, și îl face suspect de a fi în contact nu cu îngeri, ci cu diavoli.

Perioada în cursul căreia au apărut manifestele rozicruciene și perioada de entuziasm frenetic pe care au deșteptat-o este vremea cînd Renașterea dispare în convulsii de vînători de vrăjitori și în războaie, pentru a se înălța în anii care au urmat — cînd aceste erori erau de mult depășite — ca iluminism. Consider că studiile noastre din această carte au arătat că mania antivrăjitorească a acestei teribile epoci nu poate fi în întregime explicată prin studii antropologice bazate pe fenomenele de vrăjitorie așa cum se înfățișează ele în toate țările și în toate timpurile. Este adevărat că panicile antivrăjitorești din această vreme par să urmeze în linii mari modelul obișnuit și nu încape îndoială că sînt fundamental legate de acest fenomen aproape universal. Însă nu toate epocile și nu toate țările au trecut prin experiența prin care trecea Europa în primii ani ai secolului al XVII-lea. Această experiență o constituie faptul că erau pe punctul să aibă loc enorme progrese științifice, care fac Europa unică în istorie. Ele aproape că se produseseră. Cînd rozicrucianul a simțit că are în „monada" lui Dee ceva de o imensă

putere și potențialitate, aceasta era o parte a sentimentului general că se deschidea în Europa o poartă, că erau iminente mari progrese, că tezaure de cunoaștere vor fi curînd revelate, aidoma tezaurelor găsite atunci cînd a fost deschis mormîntul lui Christian Rosencreutz.

Toate acestea erau asociate cu un sentiment de pericol. Progresul făgăduit putea să apară multora mai degrabă diabolic de primejdios decît plin de speranțe angelice. Și suspecți puteau să apară făgăduiții portari ai aurorei în norii aceia cumplit de întunecați de isterie antivrăjitorească, nori uneori dinadins adunați de cei care doreau să distrugă mișcarea. Izbucnirile istorice pe care Descartes le evită cu atîta prudență, de care Francis Bacon ține seamă cu tot atîta precauție au un caracter oarecum diferit de cele în țări mai puțin dezvoltate. Ele sînt reversul progresului științific.

Îmbinarea de viziune religioasă cu viziune științifică a luat în mișcarea rozicruciană forma acelei ciudat de intense mișcări alchimice, în cadrul căreia modurile alchimice de expresie par mai potrivite cu experiența religioasă. Koyré a văzut această mișcare ca pe o dezvoltare naturală provenind din filozofiile animiste și vitaliste ale Renașterii, întrebîndu-se dacă nu cumva alchimia nu pune la dispoziție un simbolism mai adecvat unei experiențe religioase trăite decît doctrinele scolastic-aristotelice privitoare la materie și formă. „Cei care caută mai presus de orice o regenerare a vieții spirituale sînt în chip firesc atrași înspre doctrine care pun accentul principal pe ideea de viață și propun o concepție vitalistă a universului. Iar simbolismul alchimiei este tot atît de apt să traducă (în formă simbolică) realitățile vieții religioase cît și acela de materie și formă. Poate mai apt, pentru că e mai puțin uzat, mai puțin intelectualizat, mai simbolic prin însăși natura sa.“[3] Koyré vorbește de Boehme, dar cuvintele lui se pot aplica tot atît de bine și mișcării alchimice rozicruciene, care este atît de apropiată de spiritul lui Boehme.

Învață-mă, Dumnezeul meu și Regele meu.
Pe tine să te văd în orice văd;
Și ceea ce fac, orice ar fi lucrul acela
Să-l fac ca pentru tine!

Un om care se uită într-un ochean
Poate să-și oprească privirile asupră-i
Sau, dacă vrea așa, să se uite dincolo de el
Și-atunci să cerceteze cerul.

Totul poate fi o parte din tine,
Nimic nu poate fi atît de mărunt

[3] A. Koyré, *La philosophie de Jacob Boehme*, Paris, 1929, p. 45.

Încît, poleit „de dragul tău“,
Să nu devină strălucitor și curat.

Un slujitor, dacă are acest har,
Își face corvoada dumnezeiască
Cine mătură o încăpere ca potrivindu-se legilor tale
Își înfrumusețează și truda, și izbînda ei.

Aceasta e vestita piatră
Care preschimbă totul în aur;
Ceea ce atinge și posedă Dumnezeu
Nu poate fi socotit mai prejos [decît aur curat].*

Așa cînta George Herbert despre experiența lui religioasă creștină, și la asemenea aur spiritual aspira mișcarea rozicruciană germană. În mare parte din literatura fervorii rozicruciene constatăm o insistență asupra imitării lui Cristos, așa cum a fost ea formulată de Thomas à Kempis, ca fiind adevăratul metal suveran al revelației alchimice.

Mișcarea rozicruciană este conștientă de faptul că sînt iminente mari revelații ale cunoașterii, că omul este pe punctul de a ajunge într-un alt stadiu de progres, mult mai presus decît cel înfăptuit pînă acum. Sentimentul de a aștepta cu sufletul la gură o nouă cunoaștere este extrem de caracteristic pentru mentalitatea rozicruciană. Iar rozicrucienii, care știau că au la îndemînă potențialitățile unui mare progres, sînt preocupați să le integreze într-o filozofie religioasă. Așa se explică faptul că alchimia rozicruciană exprimă concepția lor științifică, gata să pătrundă în lumi noi și să descopere adevăruri noi, și totodată o atitudine de expectativă, aceea de a pătrunde în noi arii de experiență religioasă.

Se pune adeseori întrebarea care dintre diferitele confesiuni sau diferitele formulări ale creștinismului au fost mai prielnice progresului științei. A progresat ea mai mult sub regimul catolic sau sub cel protestant? Și dacă sub cel protestant, sub cel luteran sau sub cel calvinist?

Întrebarea aceasta poate fi formulată într-un mod diferit. În cartea mea *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition* am susținut ideea că principala influență în noua orientare către lumea cercetării științifice se găsea în atitudinile religioase promovate în tradiția hermetic–cabalistă. Dacă lucrurile stau așa (și toate cercetările mele ulterioare m-au întărit în această convingere, care este acum larg acceptată de istoricii ideilor) ar rezulta că viziunea religioasă care i-a permis acestei tradiții să înflorească în aria ei de influență ar fi cea mai prielnică progresului științei.

* Am considerat mai potrivit să punem la dispoziția cititorului o traducere strict literală. (*N. t.*)

În Renașterea timpurie, studiile hermetice și cabaliste nu erau descurajate de Biserica romano-catolică, deși chestiunea magiei a fost întotdeauna cu grijă cîntărită. Unul dintre cei mai importanți cabaliști creștini din primele vremi, Egidius din Viterbo, a fost cardinal. Către sfîrșitul secolului al XVI-lea este posibil ca tradiția să fi fost mai puternică sub anumite forme de protestantism. O țară protestantă care permitea această tradiție și nu persecuta excesiv pentru magie era o țară în care știința se putea dezvolta satisfăcător. O asemenea țară era Anglia elisabetană, iar regina Elisabeta, atunci cînd i-a făgăduit sprijin lui John Dee în studiile sale și l-a apărat de persecuție, făcea un pas înainte în direcția progresului științei.

Să facem comparația, și contrastul inerent, cu ceea ce s-a petrecut în Boemia. Era o țară în care tradiția progresistă, cea hermetic-cabalistă așa cum a fost ea ilustrată de cabaliștii și de alchimiștii din Praga, era extrem de puternică. Boemia era cu precădere, deși nu în întregime, o țară protestantă de confesiune husită. Combinația dintre un tip husito-protestant de liberalism religios cu o foarte puternică infuzie de tradiție hermetic-cabalistă ar fi putut produce rezultate interesante și originale. Iar cînd i s-a adăugat, cu mișcarea lui John Dee, o infuzie de asemenea tradiție dezvoltată în Anglia elisabetană, rezultatele, în materie de atitudini științifice și religioase, ar fi putut fi fenomenale. Dar nu mai exista o regină Elisabeta care să le garanteze gînditorilor originali libertatea; iar Iacob I a refuzat să joace acest rol. Dimpotrivă, a instituit o atmosferă de distrugere deliberată și de extrem de severă represiune. Și de aceea contribuția Boemiei la noua epocă nu putea fi decît indirectă.

Cît despre întrebarea ce anume tip de protestantism a fost cel mai prielnic progresului științific, cercetările făcute de noi cu prilejul cărții de față ar putea sugera că important nu era atît tipul de protestantism cît prezența sau absența tradiției hermetic-cabaliste. Palatinatul era o țară calvinistă, dar ce dovezi există despre vreo influență a doctrinelor teologice calviniste asupra mișcării pe care am încercat s-o înfățișăm? Atmosfera în care știința putea face progrese implica efortul de a evita diferendele teologice, de a-ți întoarce atenția de la ele către explorarea naturii într-un spirit religios. Știința ar fi putut face mari progrese în Palatinat dacă n-ar fi intervenit războiul.

A fost adesea avansată ideea că puritanismul a sprijinit progresul științei. Această idee poate găsi oarecare temei în faptul că tipul de pietate puternic iudaic, inspirat din *Vechiul Testament*, care a fost acela al puritanilor și al calviniștilor ducea la amalgamare cu Cabala, cu latura mistică a iudaismului. Cultul puritan al lui Iehova nu putea duce decît la studii cabalistice. Mai mult, în Anglia perioadei parlamentariene și sub Cromwell exista libertate, toleranță pentru orice fel de atitudine științifică sau religioasă, numai romano-catolică să nu fie. De vreme ce tocmai romano-catolicismul era cel

total intolerant, excluderea lui nu era vătămătoare pentru libertatea științei de a progresa în Anglia puritană.[4]

Felul de abordare necesar (din cît mi se pare mie) pentru soluționarea unor asemenea probleme abia a început să intre în uz. François Secret în cartea lui despre Cabala creștină[5] a adunat la un loc mult material cu privire la diferitele atitudini față de Cabala în diferitele comunități creștine. Dar nu formulează concluzii și cartea lui este mai mult o bibliografie decît o carte, totuși este sugestivă. Conciliul din Trento a pus la index multe scrieri despre Cabala, care erau cărți de referință în Renaștere (cum ar fi cele ale lui Reuchlin) și tindea în general, deși cu multe rezerve, să descurajeze acest tip de preocupări. În țările protestante, cabalismul a putut înflori mai liber, de vreme ce acolo, firește, restricțiile tridentine nu operau.

Un aspect foarte important al influenței Cabalei, sau a tradiției mistice iudaice, asupra gîndirii europene din secolul al XVI-lea și începutul celui următor este faptul că în sînul însuși al tradiției cabaliste evreiești au avut loc noi dezvoltări. Cabala primelor timpuri, care îl influențase pe Pico de la Mirandola și Renașterea italiană, își avusese centrul în Spania. După expulzarea evreilor din Spania, în 1492, s-a dezvoltat un tip nou de Cabală, de data aceasta cu centrul în Palestina. Noua Cabală s-a răspîndit datorită lui Isaac Luria[6] (secolul al XVI-lea) și a discipolilor săi, care au format un grup la Safed, în Palestina. Cabala lurianică a început să se răspîndească în Europa la sfîrșitul secolului al XVI-lea și la începutul celui de-al XVII-lea. Acest tip de Cabală cultiva și exercita imaginația religioasă prin meditație mistică intensivă, prin tehnici magice și prin cultul Numelor Divine, prin rugăciunea extatică. Concepția lui generală, apocaliptică, punea accentul atît pe Început cît și pe Sfîrșit, pe întoarcerea la Începutul Paradisiac ca un stadiu necesar pe calea către Sfîrșit. Praga a fost un mare centru pentru cabalismul iudaic, și o personalitate cu totul remarcabilă, Rabbi Loew,[7] era proeminentă în Praga în ultimii ani ai secolului al XVI-lea (a murit acolo în 1609). A avut o întîlnire memorabilă cu Rudolf al II-lea, în care împăratul i-a cerut rabinului sfat spiritual.

S-ar putea foarte bine să se fi exercitat asupra lui John Dee nu numai influențe ale mai vechii Cabale spaniole încorporate în tradiția Renașterii,

---

[4] Influența lui Dee ar părea să fi fost energic preluată de puritani; vezi mai sus, la pp. 203–205. Prin puritanism s-a răspîndit în Lumea Nouă datorită lui John Winthrop, un alchimist și un discipol al lui Dee; Winthrop se folosea de „monadă“ ca de emblema lui personală. Vezi R. S. Wilkinson, „The Alchemical Library of John Winthrop“, *Ambix*, XIII (1965), pp. 139–186.

[5] F. Secret, *Les Kabbalistes Chrétiens de la Renaissance*, Paris, 1964.

[6] G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, Londra, 1955, pp. 244 și urm.

[7] Vezi Frederic Thieberger, *The Great Rabbi Loew of Prague*, Londra, 1954.

ci și ale noii Cabale lurianice, care era capabilă să suscite fenomene remarcabile de natură religioasă. Gîndindu-ne la strania, la exploziva misiune religioasă a lui Dee în Boemia, este posibil să fie luate în considerare și influențe de acest tip. „Christian Rosencreutz“ descrie în *Fama* niște călătorii în est, de unde s-a înapoiat cu un nou fel de „Magie și Cabală“ pe care le încorporează în propria lui concepție creștină.[8]

Istoria mai tîrzie a mișcării religioase alchimic-cabaliste ar fi negreșit instructivă și ar arunca o lumină retrospectivă asupra perioadei studiate de noi. Strania figură a lui Francisc Mercury Van Helmont,[9] fiul marelui alchimist-chimist J. B. Van Helmont, reprezenta în generația fiului Electorului Palatin, Carol Ludovic, cu care era în relații foarte strînse, un exemplu remarcabil de tip de personalitate rozicruciană. Medic și tămăduitor, alchimist și magician, Francis Mercury Van Helmont pare un Frate R. C. devenit, în sfîrșit, vizibil. Iar în cazul său știm cu certitudine că a fost influențat de Cabala lurianică în formă creștină, așa cum era ea propagată de Christian Knorr von Rosenroth, un pastor luteran din Silezia. E posibil ca această combinație de alchimie religioasă cu Cabală să fie instructiv de studiat ca o paralelă posibilă cu Dee, alchimie și Cabală în perioada mai veche.

Sporirea studiilor cabaliste mi se pare o trăsătură a tradiției hermetic-cabaliste la cumpăna dintre secolele al XVI-lea și al XVII-lea, deși decretele Conciliului din Trento acționau împotriva unor asemenea studii în țările catolice. Așa se explică de ce tendința exprimată în manifestele rozicruciene nu putea fi decît anticatolică. Am văzut că manifestele au fost cu siguranță energic antiiezuite.

Alianța habsburgo-iezuită împotriva căreia se răzvrătea mișcarea rozicruciană nu era aprobată de toți catolicii. Alianța iezuiților cu eforturile Habsburgilor de a dobîndi hegemonia în Europa avea drept scop să realizeze acea victorie universală a catolicismului asupra Reformei, care era dorința arzătoare a celor mai extremiști dintre entuziaștii Contrareformei și care păreau pe punctul de a reuși după 1620. Și totuși papa de atunci, Urban al VIII-lea, n-a aprobat niciodată această politică.[10] Lucrul se explică în parte prin faptul că era, din punct de vedere politic, pro-francez și antispaniol, dar și prin credința lui manifestă, declarată ca atitudinea oficială a Curiei, că alianța Bisericii cu Habsburgii era destructivă pentru Biserică și constituia o eroare în măsura în care reprezenta o prea strînsă identificare a intereselor spirituale cu o anumită dinastie. Combinația iezuit-habsburgică displăcea multor

---

[8] Vezi *Anexa*, la pp. 259–261.

[9] Vezi Marjorie Nicolson, *Conway Letters*, Londra, 1930, pp. 309 și urm.

[10] David Ogg, *Europe in the Seventeenth Century*, p. 162; C. V. Wedgwood, *The Thirty Years Wa*, pp. 191 și 336.

catolici, mai ales francezi. În Franța, în secolul al XVI-lea, combinația aceasta îl distrusese pe Henric al III-lea (chiar dacă unii iezuiți l-au sprijinit împotriva simpatizanților spanioli). În Italia, ea era puterea care zdrobea tradiția Renașterii, puterea împotriva căreia se ridicase Sarpi în Veneția și care îl dusese la rug pe Giordano Bruno.

Pentru rozicrucieni, combinația dintre Habsburgi și iezuiți era pur și simplu Anticrist. Așa cum am văzut, Ordinul fictiv al Crucii Roze părea propus aproape ca o imagine în oglindă a Ordinului iezuit. Cu un *motto* ca al lor, *Jesus mihi omnia* [Pentru mine Isus este totul], misiunea lor de a vindeca și nu de a nimici, Frații R. C. sînt sugerați ca fiind adevărații iezuiți (cum îi și numește Adam Haselmayer) în opoziție cu falșii sprijinitori ai lui Isus.

Și totuși, dintre toate încrengăturile Bisericii romano-catolice, iezuiții semănau cel mai bine cu rozicrucienii. Influențele esoterice renascentiste pe temeiul cărora s-a format, în parte, Ordinul iezuit n-au fost încă în întregime studiate. Ordinul a făcut mare uz de tradiția hermetică pentru a-i atrage pe protestanți și multele alte crezuri pe care le întîlneau în activitatea lor de misionari. Filozofia hermetică și ocultă a iezuiților a dobîndit o formulare uluitoare în scrierile lui Athanasius Kircher, a cărui vastă operă asupra pseudoegiptologiei hermetice a fost publicată în 1652 și care citează la tot pasul, cu adînc respect, pe presupusul preot egiptean vechi, Hermes Trismegistus.[11] Opera lui Kircher a fost mult folosită în eforturile misionare ale Ordinului. În chip evident ea încerca să se orienteze în sensul tradiției lui Dee, pentru că, în unul dintre volumele sale figurează ca ilustrație o versiune egipteană a „monadei".[12]

Prin atașamentul lor comun față de tradiția hermetică, iezuiții și „rozicrucienii" erau așadar dușmani cu o relație iubire–ură datorită unei anume similarități. Am văzut că în timpul marii fervori rozicruciene, iezuiții au încercat să preia din simbolismul rozicrucian, sugerînd că cele două Ordine sînt unul și același și manufacturînd o emblematică asemănătoare. În felul acesta chestiunea putea deveni perfect confuză.

Pe lîngă aceasta trebuie spus că iezuiții au cultivat cu mare asiduitate științele și artele. Vastul lor efort în materie de educație era orientat în direcția satisfacerii, înlăuntrul Bisericii, a setei de cunoaștere. Fost-au ei inițiatori sau încercau mereu să fie „la cel mai înalt nivel", să convingă că puteau prelua tot ce era valoros în noile curente, în vreme ce eliminau tot ce nu le convenea? Ar trebui făcută o comparație atentă între operele lui Robert Fludd și cele ale lui Athanasius Kircher înainte de a decide dacă folosirea tradiției

[11] Vezi *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, pp. 416 și urm.

[12] Reprodusă *ibid.*, fig. 15(b).

hermetice de către rozicrucieni era mai avantajoasă pentru știință decît cea iezuită. Este probabil să existe mai multă influență cabalistă în Fludd decît în Kircher, și lucrul poate fi semnificativ.

În orice caz, oricum ar fi înțeleasă sau interpretată, confruntarea între rozicrucian și iezuit pe care o simțim în mișcarea rozicruciană era semn al unor vremuri noi, semn că Europa ieșea din lumea veche și clasificările ei în vîrste, în care forme supraviețuind din acea lume vor lua noi forme. Putem de pe acuma să întrezărim în această confruntare apariția atitudinilor masonice *versus* cele iezuite, confruntare care avea să formeze unul dintre cele mai fundamentale și cele mai secrete dintre tiparele europene tocmai pînă la Revoluția franceză.

Un fel de a privi explorările din cartea aceasta este de a constata că am dezvăluit o perioadă pierdută din istoria europeană. Ca arheologii care sapă straturi după straturi, am descoperit sub istoria superficială a primilor douăzeci de ani din secolul al XVII-lea, tocmai înainte de izbucnirea Războiului de treizeci de ani, o întreagă cultură, o întreagă civilizație, pierdută vederii noastre, dar cu nimic mai puțin importantă pentru că a durat atît de puțin. Putem s-o numim cultura rozicruciană și s-o examinăm din cîte puncte de vedere dorim. Privită într-un anume fel, ne aflăm tot în fața epocii elisabetane, în aspectele ei rozicruciene și inspirate de John Dee, continuată în afara Angliei. Epoca elisabetană a călătorit peste hotare împreună cu Electorul palatin și cu mireasa lui, abia ieșiți din acea cununie plină de splendorile Renașterii engleze, și a ajuns într-o Germanie și într-o Boemie unde s-a năpustit asupra ei dezastrul. Putem asista la perindarea unor figuri familiare nouă din bine luminatele scene ale istoriei și literaturii engleze — Henry Wotton, John Donne — cum se strămută în această nouă ambianță ca să apară acolo într-un nou context. Putem vedea actori englezi și ritualuri cavalerești britanice influențînd geneza unei opere germane de imaginație, *Cununia Chimică* a lui Andreae, care avea la rîndul său să-l influențeze pe Goethe; bazîndu-se pe opera lui Andreae, Goethe a scris o alegorie alchimică. Putem vedea aici întrețeseri de tradiții europene, conexiuni care ar fi fost pierdute pentru noi prin dispariția din istorie a epocii rozicruciene din Palatinat. Reconstrucții ulterioare ale acestei epoci vor duce neîndoielnic la descoperirea altor și altor legături. Michael Maier, în imaginile sale, reconstruia în chip deliberat, sau continua, teme simbolice folosite în Anglia. Poezia metafizică a lui John Donne pare în multe feluri să fie replica emblematicii lui Maier, exprimînd într-un mediu diferit o concepție filozofică și religioasă care poate fi strict paralelă. *Cîntecul de nuntă* al lui Donne, scris cu prilejul logodnei dintre „Lady Elizabeth și Contele Palatin“, folosește imagini legate de unirea a două păsări phoenix, de căsătoria dintre soare și lună, imagini care țin deja de acea inspirație alchimică care avea să fie

atît de caracteristică pentru cultul lor în cercurile rozicruciene din străinătate. Noi n-am realizat încă îndeajuns ce va fi însemnat pentru Donne și pentru prietenul său Wotton anul 1620, asistînd la dezastre despre care nu se putea scoate o vorbă de frica regelui Iacob.

Sau putem străbate acest teritoriu istoric uitat dintr-o altă direcție, una mai puțin familiară pentru noi, perspectiva boemiană. Tradițiile Curții lui Rudolf al II-lea din Praga s-au răspîndit în Palatinat datorită lui Maier și operei sale. Mulți dintre cei implicați în mișcare la capătul ei dinspre Boemia și-au pierdut viața, totuși specialiști în istoria și în cultura Boemiei din perioada aceasta știu multe lucruri care n-au fost făcute încă accesibile cititorului european. Cînd o să știm mai mult vom înțelege mai bine aspectul boemian al mișcării alchimice și o să aflăm mai multe despre viețile și gîndurile unor oameni ca Daniel Stolcius și acceptarea de către ei a temelor alchimice rozicruciene ca parte a înfiripării scurtului regn al regelui și reginei Boemiei. Mișcarea aceasta, stîrpită în Boemia, a avut o viață ulterioară în mișcarea alchimică din Anglia secolului al XVII-lea, o viață care ar fi fascinant de deslușit mai bine în toate firele ei încîlcite.

Sau putem să ne gîndim la aspectul german al mișcării, cum a coincis cu o tendință de împrospătare a vieții spirituale luterane prin filozofia religioasă alchimică așa cum se afla ea exprimată în viața și în opera lui Iacob Boehme. Nu încape îndoială că o explorare mai adîncită a curentului rozicrucian și a numeroaselor scrieri publicate în timpul fervorii rozicruciene va arunca mai multă lumină asupra lui Boehme. Avem dreptul să nădăjduim că subiectul complex și bogat al fervorii germane se va bucura acum de o atenție foarte serioasă, ca expresie a unei faze deosebit de importante din istoria Europei.

Cel mai izbitor aspect al mișcării rozicruciene este unul căruia titlul prezentei cărți îi dă expresie, insistența asupra producerii unei Iluminări. Lumea, apropiindu-se de sfîrșitul ei, este pe cale să primească o nouă iluminare, prin care progresele în cunoaștere făcute în perioada precedentă, a Renașterii, o să sporească nemăsurat. Sînt iminente noi descoperiri, se văd zorii unor vremuri noi. Iar această iluminare strălucește și înlăuntrul omului, nu numai în afara lui; este o iluminare spirituală interioară care îi dezvăluie omului noile posibilități care există în el, învățîndu-l să-și înțeleagă propria sa demnitate și valoare și rolul pe care este chemat să-l joace în marele plan divin.

Am văzut că de fapt Iluminismul rozicrucian a răspîndit raze asupra progreselor secolului al XVII-lea, și că mulți purtători de nume faimoase în cadrul acestor progrese par să fi fost conștienți de faptul acesta. Sper că lucrul va demonstra pînă la urmă pentru toată lumea — ceea ce mulți au și înțeles pînă acum — că tradiția hermetic-cabalistă, ca forță în fundalul

științei Renașterii, nu și-a pierdut puterea o dată cu apariția revoluției științifice, că era încă prezentă undeva în mințile unor figuri considerate pînă acum ca pe deplin reprezentative pentru completa emancipare de asemenea influențe. Care a fost exact rolul jucat de știința rozicruciană și în mod special de matematica rozicruciană, în cadrul marelui progres? La asemenea întrebări cartea de față n-a încercat să dea un răspuns.

Iluminismul rozicrucian includea o viziune asupra nevoii de reformare a societății, în special a educației, pentru o a treia reformare, aceea a religiei, care cuprinde toate laturile activității omenești — și a văzut acest lucru ca o asociere strict necesară cu noua știință. Gînditorii rozicrucieni erau conștienți de primejdiile unei noi științe, de posibilitățile ei nu numai angelice, dar și diabolice, și vedem bine că apariția ei trebuie să se facă în cadrul unei reformări generale a lumii. Această latură a mesajului a fost poate cel mai bine înțeleasă în Anglia parlamentariană, deși împrejurările i-au împiedicat aplicarea, iar după Restaurație științei i s-a îngăduit să se dezvolte numai desprinzîndu-se de utopie,[13] și lăsînd la o parte ideea unei reformări a societății, educată să o primească. Relativa desconsiderare a posibilităților sociale și educative ale mișcării a fost în mod sigur nefericită pentru viitor.

Și astfel Iluminismul rozicrucian a fost cu adevărat, sugerez, un iluminism, doctrina unei iluminări, dînd primatul, înăuntrul propriului său straniu cadru de referință, plin de intervenții magice și angelice, de profeție și de apocalipsă, unei mișcări care, prin multe dintre aspectele sale, nu poate fi descrisă altfel decît iluminată. Deși Iluminismul propriu-zis, *die Aufklärung*, pare să introducă o atmosferă foarte diferită, totuși raționalizarea lui a fost nuanțată de iluminism. Cuvintele lui Comenius din *Via Lucis*, care a fost numită „*Fama* comeniană", poate servi ca text definitoriu pentru amîndouă iluminismele[14]:

> Dacă o lumină de Înțelepciune Universală poate fi aprinsă, ea va fi în măsură atît să-și răspîndească razele în cuprinsul întregii lumi a intelectului omenesc (întocmai cum razele soarelui ajung, de cîte ori răsare, de la răsărit la apus) cît și să trezească bucurie în inimile oamenilor și să le transforme voințele. Pentru că dacă ei văd propriul lor destin și cel al lumii limpede pus înaintea privirilor lor în această supremă lumină și învață cum să se folosească de mijloacele care îi vor duce fără greș spre scopuri bune, de ce n-ar trece la fapte și nu le-ar folosi?

---

[13] Despre prăbușirea utopiei după Restaurație vezi H. Trevor-Roper, *Religion, the Reformation and Social Change*, pp. 291 și urm.

[14] Comenius, *The Way of Light*, trad. Campagnac, p. 30.

ANEXĂ

Manifestele rozicruciene

NOTĂ BIBLIOGRAFICĂ

Bibliografia primelor ediții ale manifestelor e complicată și, în privința aceasta, nu există un studiu modern satisfăcător. Informații bibliografice pot fi găsite după cum urmează:

F. Leigh Gardner, *A Catalogue Raisonné of Works on the Occult Sciences*, vol I: *Rosicrucian Books*, tipărită privat, 1923, titlurile 23–29.

„Eugenius Philalethes" (Thomas Vaughan), *The Fame and Confession of the Fraternity of the R. C.* ... 1652, retipărită în facsimil, ed. F. N. Pryce, tipărită privat, 1923. În introducerea sa (pp. 12 și urm.), Pryce dă o listă a edițiilor manifestelor însoțită de analize ale conținutului lor.

De Manifesten der Rosenkruisers, ed. Adolf Santing, Amersfoort, 1913. Această retipărire a traducerii olandeze după *Fama* și *Confessio*, publicată în 1617, conține și retipărirea prefeței din 1614 la *Fama*; textul german al *Famei* din 1615; *Confessio* după ediția originală latină din 1615 și traducerea germană a acesteia după ediția din 1615. Introducerea lui Santing (pp. 13 și urm.) dă o listă a edițiilor manifestelor.

Chymische Hochzeit Christiani Rosencreutz, ed. F. Maack, Berlin. 1913. Această retipărire a textului german al *Cununiei Chimice* retipărește de asemenea textele germane ale celor două manifeste. Introducerea și notele nu pot fi creditate.

Prezenta notă bibliografică urmărește doar să facă, în limbaj nespecializat, o scurtă trecere în revistă a primelor ediții. Lista este aproape sigur incompletă.

(I) Primul titlu în bibliografia manifestelor trebuie să fie „replica" dată *Famei* de către Adam Haselmeyer în 1612. Existența acestei „replici" tipărite în 1612 a fost semnalată de W. Begemann în *Monatshefte der Comenius Gesellschaft*, volumul VIII (1899). „Replica" a fost tipărită în prima ediție

din *Fama*. O traducere engleză a „replicii", făcută de Pryce, poate fi găsită în ediția lui Pryce din *Fame and Confession*, pp. 57–64.

Haselmeyer susține că a văzut un manuscris din *Fama* în 1610.

(II) Prima ediție din *Fama*.

Allgemeine und General Reformation der ganzen weiten Welt. Beneben der Fama Fraternitatis, dess Löblichen Ordens des Rosenkreutzes, an alle gelehrte und Häupter Europae gesschrieben: Auch einer kurtzen Responsion von des Herrn Haselmeyer gestellet, welcher desswegen von den Jesuitern ist gefänglich eingezogen, und auff eine Galleren geschmiedet: Itzo öffentlich in Druck vertiget, und allen trewen Hertzen comuniceret worden Gedrucht zu Cassel, durch Wilhelm Wessel, Anno MDCXIV.

Volumul conține următoarele părți:

Scrisoare către cititor

Reforma generală (care este traducerea în germană a extrasului din *Ragguagli di Parnaso* (despre care vezi mai sus, pp. 156 și urm.)

Fama

„Replica" lui Haselmeyer

A existat o a doua ediție la Cassel, de Wilhelm Wessel, mai tîrziu, în 1614, identică primei, cu excepția adăugării unei noi „replici" adresate Fraților R. C.

(III) Prima ediție din *Confessio*.

Secretioris Philosophiae Consideratio brevis a Philipp a Gabella, Philosophiae St (studioso?) conscripta, et nunc primum una cum Confessione Fraternitatis R. C. in lucem edita Cassellis, Excudebat Guilhelmus Wessellius Ill^{mi}. Princ. Typographus. Anno post natum Christum MDCXV. Pe verso-ul paginii de titlu: — Gen. 27. *De rore Caeli et Pinguedine Terrae det tibi Deus.*

Volumul conține:

Consideratio brevis de Philip à Gabella, dedicată lui Bruno Carolus Uffel, în nouă capitole, urmate de o rugăciune. Scrierea este bazată pe *Monas hieroglyphica* a lui John Dee (vezi mai sus, pp. 60–61).

Prefața la *Confessio*

Confessio Fraternitatis R. C., Ad Eruditos Europae, în patrusprezece capitole.

(IV) Ediții ulterioare ale manifestelor. (Nu repet aici lungile titluri germane care au aceeași structură ca și titlul primei ediții din *Fama*, cu variații în funcție de conținut.)

O ediție la Cassel de Wilhelm Wessel, din 1615, lasă la o parte tot materialul adițional din două prime ediții și tipărește numai cele două manifeste cu prefețele lor. *Fama*, ca întotdeauna, este în

germană; *Confessio* e tipărită în latină, cu adăugarea unei traduceri germane (împărțită în capitole, ca în original).

O ediție publicată la Frankfurt de Johann Bringer în 1615 include *Fama*, *Confessio* (într-o altă traducere germană, fără împărțire în capitole), „replica“ lui Haselmeyer și alte cîteva replici anonime la *Fama*, precum și *Reforma Generală* (extrasul din Boccalini).

O ediție publicată la Cassel de Wilhelm Wessel în 1616 reproduce ediția frankfurteză din 1615, cu adausul cîtorva replici și al altor materiale.

O ediție publicată la Frankfurt în 1617 de Bringer începe cu *Fama* și, în germană, *Confessio*; *Reforma Generală* este omisă, însă volumul conține material nou, inclusiv apărarea Ordinului de către „Julianus de Campis“. După 1617, din cîte știu eu, în Germania n-a mai fost publicată, în cursul secolului, nici o altă ediție.

(V) Traduceri engleze ale manifestelor.

Se afirmă, atît în *Fama* cît și în *Confessio*, că *Fama* a fost publicată în cinci limbi (v. mai jos pp. 270, 274). Cu excepția traducerii în olandeză, tipărită, probabil, la Amsterdam în 1617 (și reimprimată de Santing), n-au ieșit la lumină alte urme ale unor traduceri tipărite atît de devreme. Asemenea traduceri în alte limbi vor fi circulat în manuscris.

Au existat neîndoielnic traduceri engleze circulînd în manuscris mult înainte de publicarea, în 1652, a traducerii lui Vaughan. Acesta afirmă în prefață că urma o traducere de „o mînă necunoscută“. Pryce a arătat în introducerea sa la *The Fame and Confession* (pp. 3–8) că traducerea tipărită de Vaughan corespunde foarte strîns cu o traducere manuscrisă în dialect scoțian păstrată printre hîrtiile contelui de Crawford și Balcarres și datată 1633. Pryce consideră că atît manuscrisul Crawford cît și manuscrisul copiat de Vaughan coborau dintr-un original care trebuie să fi fost anterior lui 1633.

Traducerea engleză în manuscris pe care o avea Ashmole și după care a făcut, cu mîna lui, o copie (vezi mai sus, pp. 212–213) era probabil și mai veche. În interesul științei ar fi de dorit să existe o retipărire a întregului conținut al volumelor conținînd primele ediții din *Fama* și din *Confessio*, însoțită de o traducere a tot ce cuprind. Ar fi posibil atunci pentru studioși să examineze amănunțit contextul în care au apărut manifestele. În paginile care urmează sînt retipărite numai *Fama* și *Confessio*, așa cum apar ele în traducerea engleză publicată de Thomas Vaughan în 1652, cu oarecare modernizare a ortografiei și a punctuației și cu adaosul cîtorva note.

Traducerea e departe de a fi perfectă (îndeosebi cea după *Confessio*), dar neînsemnatele ei erori și confuzii nu ascund direcția și sensul general.

FAMA FRATERNITATIS
SAU
O DEZVĂLUIRE A FRATERNITĂȚII PREANOBILULUI ORDIN AL CRUCII CU TRANDAFIRI*

Văzînd că Dumnezeu, singurul înțelept și îndurător, a revărsat asupra omenirii atîta belșug de milă și de bunătate, datorită cărora ne apropiem tot mai mult de cunoașterea desăvîrșită a Fiului Său, Isus Cristos, și de cunoașterea Firii, astfel că pe bună dreptate ne putem mîndri cu timpul fericit în care ne-a fost făcută cunoscută jumătate din lumea pămîntească, rămasă ascunsă pînă acum, dar Dumnezeu ne-a vădit de asemenea multe fapte și creaturi ale Firii, toate minunate și rămase tăinuite pînă în zilele noastre; mai mult decît atît, i-a înălțat pe oameni, le-a insuflat multă înțelepciune, care poate în mare măsură să reînnoiască și să aducă toate artele (acum pătate și nedesăvîrșite) la desăvîrșire; în așa fel încît, pînă la urmă, prin acest har, omul să-și poată înțelege noblețea și prețul lui, și de ce este numit Microcosmos, și cît de departe s-a întins cunoașterea de către el a Firii.

Cu toate că lumea cea grosolană nu se va bucura deloc de acestea, ba mai curînd va zîmbi și își va bate joc; și de asemenea trufia și pizma celor învățați este atît de mare încît nu-i va lăsa inima să se învoiască între ei; dar dacă ar fi uniți, ei ar putea, din toate lucrurile pe care în această vreme a noastră Dumnezeu ni le-a hărăzit din belșug, să alcătuiască un *Librum Naturae*, adică o metodă desăvîrșită a tuturor artelor și științelor; însă atît de mare este împotrivirea lor încît le e silă să se lepede de vechiul lor fel de a gîndi și cred și acum în Papă, în Aristotel și în Galen, da, și în ceea ce doar pare să fie știință, mai mult decît în lumina limpede și în adevărul vădit; în timp ce autorii în care cred, dacă ar trăi acum, și-ar părăsi cu multă bucurie învățăturile greșite. Și cu toate că în teologie, în medicină și în matematică adevărul se vădește de la sine, totuși vechiul Dușman, prin subțirimea și dibăcia lui, se dezvăluie, împiedicînd orice năzuință bună prin uneltele sale, oamenii zavistnici și șovăielnici. Cu un țel de obștească primenire părintele cel mai cucernic și mai luminat, fratele nostru C. R., german, căpetenia și obîrșia Frăției noastre, a lucrat mult și vreme îndelungată; datorită sărăciei sale (deși urmaș al unor părinți de neam bun), la vîrsta de cinci ani

* Lipsa de verb regent a numeroase pasaje aparține originalului, ca și anacoluturile. Nu m-am considerat îndreptățit să remediez lucrurile; în schimb, cînd traducerea engleză are evidente și semnalate greșeli de lecțiune a originalului german, le-am corectat tacit. (*N. t.*)

a fost statornicit într-o mînăstire, unde a învățat deopotrivă de bine limbile greacă și latină; fiind încă în anii lui de creștere (la dorința și cererea lui stăruitoare), a fost dat spre însoțire unui frate, P. A. L., care hotărîse să meargă în Țara Sfîntă.

Deși acest Frate a murit în Cipru, neapucînd să ajungă la Ierusalim, totuși fratele nostru C. R. nu s-a înapoiat, ci, urcîndu-se pe o corabie, a ajuns într-un port, cu gîndul să ajungă de acolo la Ierusalim; numai că, datorită șubrezeniei trupului său, a mai rămas o vreme acolo și prin priceperea lui de tămăduitor a ajuns să fie bine văzut de către turci. Între timp întîmplarea a făcut că a cunoscut cîțiva oameni foarte înțelepți din Damascul Arabiei și a văzut ce minuni mari au făcut și cum Firea li s-a dezvăluit; prin aceasta duhul înalt și nobil al fratelui nostru C. R. a fost atît de stîrnit încît acum se gîndea mai mult la Damasc decît la Ierusalim; astfel că, nemaiputîndu-și stăpîni dorința, a făcut un tîrg cu arabii, pentru ca aceștia, în schimbul unei anumite sume de bani, să-l ducă la Damasc; avea doar șaisprezece ani cînd a ajuns acolo, dar era zdravăn ca un olandez. Acolo înțelepții l-au primit (așa cum mărturisește chiar el) nu ca pe un străin, ci ca pe cineva de multă vreme așteptat; îi spuneau pe nume și i-au arătat alte taine, în afara mînăstirii sale, taine de care nu putea decît să rămînă uimit. Acolo a învățat mai bine limba arabă, în așa măsură încît în anul următor a tradus cartea M. în bună latină, traducere pe care mai tîrziu a adus-o cu el. Aici este locul unde a învățat medicină și matematică, lucru de care lumea ar avea bună pricină să se bucure, dacă ar fi pe lume mai multă dragoste și mai puțină pizmă. După trei ani a pornit spre casă de bună voia lui, a străbătut cu corabia Golful Arabic pînă în Egipt, unde n-a rămas multă vreme, doar cît să cunoască mai îndeaproape plantele și făpturile. A străbătut cu corabia întreaga mare Mediterană, pentru a ajunge la Fez, unde îl îndrumaseră arabii. Și este o mare rușine pentru noi că oameni înțelepți, trăind atît de departe unii de alții, pot nu doar să fie de aceeași părere, urînd orice scrieri învrăjbitoare, dar și să fie dornici și gata să împărtășească tainele lor și altora.

Într-adevăr, în fiecare an arabii din Asia și cei din Africa trimit unii la alții cîte un emisar, întrebîndu-se între ei, în privința priceperilor lor, dacă nu cumva au avut norocul să descopere lucruri mai bune, sau dacă experiența le-a slăbit mințile. Și în fiecare an iese ceva la lumină prin care matematica, medicina și magia (căci la acestea se pricep cei din Fez cel mai bine) dobîndesc o îndreptare. În zilele noastre Germania nu e lipsită de oameni învățați, magicieni, cabaliști, medici și filozofi: ce bine ar fi dacă ar domni între ei mai multă dragoste și bunăvoință și dacă cei mai mulți dintre ei nu și-ar păstra tainele numai și numai pentru ei înșiși. La Fez, fratele C. R. a făcut cunoștință cu cei îndeobște numiți Locuitorii Elementari, care i-au dezvăluit multe dintre tainele lor. Tot așa noi, germanii, am putea aduna la

un loc multe lucruri de preț dacă s-ar afla și între noi aceeași unire sau dorința de a descoperi împreună lucruri rămase încă tăinuite.

Despre cei din Fez, fratele C. R. a mărturisit adesea că magia lor nu era cu totul curată și, de asemenea că, în ce privește Cabala, a lor era pîngărită de religia pe care o au; dar că totuși știa cum poate s-o pună la bună lucrare, că a găsit și mai bune temeiuri pentru credința lui, cu totul potrivite cu armonia întregii lumi și că era minunat de ea în toate perioadele timpului. Și că de aici se năștea acea frumoasă concordie care, așa cum în fiecare sîmbure este cuprins un întreg arbore cu roadele lui, tot așa în micul trup al omului este cuprinsă întreaga lume, cît e ea de mare, a cărei religie, politică, sănătate, membri, natură, limbaj, cuvinte și fapte se află în concordie și în simpatie și într-o cîntare și o melodie deopotrivă cu ale lui Dumnezeu, ale cerului și ale pămîntului. Iar ceea ce e în vrajbă cu ele este greșeală și minciună, și vine de la Diavol, care el singur este pricina cea dintîi, cea mijlocie și cea din urmă a gîlcevii, a orbirii și a întunericului din lume. De asemenea, de-ar putea cineva să cerceteze pe toți oamenii de pe lume în parte, el ar găsi că tot ceea ce este bun și drept este întotdeauna în concordie cu sine; iar tot restul este pătat cu o mie de gînduri greșite.

După doi ani fratele C. R. a plecat din cetatea Fezului și a trecut, cu corabia și ducînd cu el o mulțime de lucruri prețioase, în Spania; nădăjduia din toată inima că, de vreme ce el însuși și-a folosit atît de bine și cu atîta spor timpul acelei călătorii, și învățații din Europa se vor preabucura împreună cu sine și vor începe să-și cîrmuiască și să-și orînduiască toate strădaniile potrivit acestor temelii trainice și sigure. Prin urmare a stat de vorbă cu învățații din Spania, arătîndu-le greșelile meșteșugurilor noastre și cum pot fi ele îndreptate și de unde vor putea să adune adevăratele *Indicia* ale vremurilor care vin și în ce măsură trebuie ele să se potrivească lucrurilor care au trecut; și de asemenea că greșelile Bisericii și ale întregii *Philosophia Moralis* trebuiesc îndreptate. Le-a arătat noi creșteri, noi fructe și animale care se potriveau cu vechea filozofie și le-a prescris noi *Axiomata* cu ajutorul cărora toate lucrurile pot să fie pe deplin reașezate în buna lor rînduială. Dar ceea ce au auzit le-a stîrnit rîsul; fiind ceva cu totul nou pentru ei, se temeau ca nu cumva numele lor mari să se afle înjosite dacă ar fi ca acuma să înceapă să învețe și să-și recunoască lungii ani de rătăcire: se învățaseră cu greșelile lor și cu ajutorul lor cîștigaseră pînă acum îndeajuns. Cui îi era drag să fie singurul de felul său, acela să se lase reformat.

Același cîntec i l-au cîntat și alte națiuni, ceea ce l-a mîhnit și mai tare, totul dovedindu-se împotriva așteptărilor sale: el era gata atunci, cu deplină dăruire, să împărtășească toate meșteșugurile și tainele sale învățaților, atîta doar că le cerea să-și însemneze adevăratele și fără de greș *Axiomata* scoase

din toate facultățile, științele și artele și din întreaga Natură, știind că ele îi vor călăuzi, ca un glob sau ca un cerc, către singurul punct de mijloc și *Centrum*, și (cum se obișnuiește între arabi) el va sluji înțelepților și învățaților numai ca o regulă. Și mai propovăduia și întemeierea în Europa a unei Societăți care ar putea avea din belșug aur, argint și pietre nestemate, îndeajuns ca să le împartă regilor, pentru folosirea lor cu adevărat trebuincioasă și între țeluri legiuite; cu ajutorul acestor averi, cei care ar urma să cîrmuiască ar putea fi crescuți în așa fel încît să învețe tot ceea ce Dumnezeu a îndurat ca omul să știe și în felul acesta să fie în stare, la orice vreme de nevoie, să-i sfătuiască pe cei care au nevoie de sfat, asemenea oracolelor păgîne. Cu adevărat trebuie să mărturisim că au fost zile cînd lumea era grea cu mari schimbări și că se muncea să le dea naștere; și naștere le-a dat, în grele munci, unor oameni de mare preț, care au străpuns cu toată puterea lor împotrivirea întunecimii și a barbariei și ne-au lăsat nouă, urmașilor lor, grija să mergem mai departe pe același drum; și nu încape îndoială că ei au stat tocmai în vîrf *in trigono igneo* [adică „în triunghiul de foc“], ale cărui flăcări acum ar trebui să fie din ce în ce mai strălucitoare și urmează să-i dea negreșit lumii cea din urmă lumină a ei.

Un asemenea om a fost fără îndoială Theophrastus (Paracelsus), prin îndemnul și chemările sale; deși n-a făcut niciodată parte din Fraternitatea noastră, totuși a citit cu mare grijă întreaga carte M: citind-o, ascuțitul său *ingenium* s-a ascuțit și mai tare; numai că și omul acesta a fost împiedicat în mersul lui înainte de mulțimea de învățați și de înțelepți părelnici, astfel că niciodată n-a fost în măsură să stea pașnic de vorbă cu alții, cărora să le împărtășească ceea ce știa și înțelegea privitor la Fire. Drept urmare, în ceea ce a scris, el mai degrabă i-a luat în rîs pe acești aflători în treabă și nu li s-a arătat cîtuși de puțin ca acela ce era cu adevărat; și totuși se afla în el bine întemeiată ceea ce mai sus am numit *Harmonia*, pe care neîndoielnic ar fi împărtășit-o învățaților dacă nu i-ar fi găsit vrednici mai curînd de subțire derîdere decît să fie instruiți în meșteșuguri și în științe mai mari; astfel că și-a pierdut timpul cu o viață liberă și fără griji, lăsînd lumea să-și vadă mai departe de plăcerile ei neroade.

Dar să nu uităm de iubitorul nostru părinte, fratele C. R. După multe călătorii anevoioase și după ce a văzut că sfaturile sale nu dau roade, s-a reîntors în Germania, țara pe care (și din pricina schimbărilor în rău ce aveau curînd să urmeze și datorită ciudatelor și primejdioaselor vrajbe) o iubea din adîncul inimii. Acolo, deși s-ar fi putut făli cu meșteșugul său, și îndeosebi cu transmutația metalelor, totuși, decît orice slavă deșartă, i-au fost mai de preț Cerul și cetățenii Cerului, Oamenii.

Oricum, și-a clădit o casă potrivită și bine orînduită, în care s-a adîncit în gînduri privitoare la călătoria lui, precum și la filozofie, și le-a îmbinat într-un adevărat memorial. În casa aceea a petrecut mult timp ocupîndu-se de matematici și a ticluit multe instrumente măiestre, *ex omnibus hujus artis partibus* [din toate părțile acestei științe], din care nouă ne-au rămas prea puține, cum veți înțelege din cele ce urmează. După cinci ani i-a venit din nou în minte dorita reformă; numai că, în privința aceasta, se îndoia că va primi ajutor și sprijin de la alții, astfel că, dat fiind că era un om sănătos, plin de putere și de neostenit, a încercat să o înfăptuiască singur, ajutat doar de cîțiva puțini. Dorea, în acest scop, să aleagă din prima lui mînăstire (căreia îi purta mare drag), trei dintre frații săi, pe fratele G. V., pe fratele J. A. și pe fratele J. O., care, pe lîngă că erau frații lui, aveau mai multă pricepere în științe decît mulți alți oameni din vremea aceea; și i-a apropiat prin legămînt pe aceștia trei, să fie cu credință, sîrguincioși și să păstreze ce taine erau de păstrat; precum și să aștearnă în scris toate îndrumările și învățămintele rostite de el, cu scopul ca aceia care aveau să vină mai tîrziu și, printr-o revelație specială, urmau să fie primiți în această Fraternitate să nu fie dezamăgiți de nici un cuvînt și chiar de nici o silabă.

În felul acesta i s-a făcut un început Fraternității Crucii cu trandafiri; întîi, numai prin patru oameni, și aceștia sînt cei care au alcătuit limba și scrisul magic, însoțindu-le cu un mare dicționar; de limba și de scrisul acesta ne folosim zilnic întru lauda și proslăvirea lui Dumnezeu, găsind în ele multă înțelepciune. De asemenea, au tradus în această limbă și prima parte a cărții M. Dat fiind însă că această muncă era din cale afară de grea și datorită faptului că erau reținuți de la muncă de numărul negrăit de mare de oameni bolnavi care veneau la ei pentru tămăduire; dat fiind de asemenea că noua sa locuință (numită *Sancti Spiritus*, „a Duhului Sfînt") era acum terminată, ei au hotărît să atragă și să primească în Fraternitate încă un număr de frați; în acest scop a fost ales fratele R. C., fiul fratelui răposatului său tată, fratele B., un pictor foarte priceput, G și P. D., secretarul lor, toți germani în afară de J. A., astfel că acum erau, cu totul, opt frați, toți neînsurați și jurați fecioriei; de către aceștia a fost alcătuită o carte sau un volum cuprinzînd tot ceea ce omul poate voi, dori sau nădăjdui.

Cu toate că mărturisim fără reținere că, în curs de un veac, lumea s-a îndreptat mult, totuși nu șovăim deloc în convingerea că *Axiomata* după care ne călăuzim vor rămîne neclintite pînă la sfîrșitul lumii, ba chiar că lumea, în vîrsta ei cea mai înaltă și de pe urmă, n-o să se mai înalțe pentru a mai vedea și altceva, în afara lor, pentru că *Rota* noastră își are începutul în ziua aceea cînd Dumnezeu a spus *Fiat* și va lua sfîrșit atunci cînd va rosti *Pereat*; totuși ornicul lui Dumnezeu bate fiecare minut, în timp ce al nostru

abia dacă bate orele cum se cuvine. De asemenea, noi credem cu strășnicie că dacă frații și părinții noștri ar fi trăit în limpedea noastră lumină de astăzi, ei i-ar fi scuturat mai vîrtos pe Papă, pe Mahomed, pe scribi, pe artiști, pe sofiști și s-ar fi arătat mai sîrguincioși, nemulțumindu-se doar să suspine și să vrea să se isprăvească o dată cu ei.

Și acuma, după ce acești opt frați au statornicit și au orînduit astfel toate celea, de vreme ce acum nu mai era nevoie de niște prea mari munci și, de asemenea, pentru că fiecare dintre ei era acum îndeajuns de învățat și cu desăvîrșire în măsură să vorbească și despre filozofia tainică și despre cea netainică, ei n-au mai rămas împreună ci, așa cum hotărîseră de la bun început, s-au împrăștiat în felurite țări, nu numai pentru ca ale lor *Axiomata* să poată fi în taină mai adînc cercetate de către învățați, ci și pentru ca ei înșiși, dacă ar fi băgat de seamă ceva deosebit sau ar fi simțit vreo greșeală, să-și poată da de știre unii altora.

Înțelegerea lor era următoarea: 1. ca nici unul dintre ei să nu aibă altă îndeletnicire decît îngrijirea și vindecarea bolnavilor, și anume fără să ia plată; 2. nici unul dintre ei sau cei care i-ar urma să nu fie silit să poarte un anume fel de veșminte, ci, în privința aceasta, să urmeze obiceiul țării unde se află; 3. ca în fiecare an, în ziua C. să se întîlnească în casa *S[ancti] Spiritus* sau [dacă unul dintre ei nu poate veni], să arate în scris pricina neînfățișării sale; 4. fiecare frate trebuie să caute pe cineva vrednic de încredere care, după moartea acelui frate, să-i poată fi urmaș; 5. cuvîntul C. R. trebuie să fie pecetea, semnul și herbul lor; 6. societatea trebuie să rămînă tăinuită timp de o sută de ani. Au făcut legămînt între ei să se țină de aceste șase hotărîri, iar cinci dintre frați au plecat, cu părintele lor, *Fra[ter]* R. C., rămînînd doar fratele B. și fratele D. timp de un an întreg, după care și ei au plecat. Atunci a rămas alături de el doar vărul său și fratele J. O., în așa fel încît a avut mereu pe lîngă sine, pînă la moarte, cîte doi frați. Și, cu toate că pînă acum Biserica n-a fost curățită, totuși știm că se gîndeau [cu drag] la ea și știm cu cîtă rîvnă plină de dor îi purtau de grijă. În fiecare an se adunau cu bucurie și făceau deplină mărturisire despre tot ce săvîrșiseră; nu încape îndoială că trebuie să fi fost o mare plăcere să auzi înfățișate și iarăși înfățișate, întru adevăr și fără de născocire, toate lucrurile minunate, pe care Dumnezeu le-a revărsat pretutindeni în lume. Oricine poate fi pe deplin convins că oameni ca aceia, care au fost trimiși, și totodată uniți de Dumnezeu și de ceruri, viețuiau împreună într-o unire mai presus decît oricare alta, învăluită în taină și însoțită de dragoste a unora față de alții.

După ce și-au petrecut viețile potrivit unei soarte atît de vrednice de laudă și deși nu au suferit [cît au trăit] de nici o boală sau durere, totuși nu puteau trăi dincolo de marginile timpului hotărît de Dumnezeu. Primul din

această Fraternitate care a murit, și anume în Anglia, a fost J. O., așa cum, cu mulți ani în urmă, îi prezisese fratele C.; era foarte priceput și foarte învățat în ce privește Cabala, așa cum stă mărturie cartea lui numită H. În Anglia se vorbește mult despre el și îndeosebi pentru că l-a vindecat de lepră pe tînărul conte de Norfolk. Hotărîseră ca, atît cît era cu putință, locul mormîntului lor să rămînă o taină, astfel că nici pînă astăzi nu știm ce soartă au avut unii dintre ei, totuși fiecare și-a dobîndit cîte un urmaș. Mărturisim însă în fața tuturor oamenilor, în numele darurilor spre slava lui Dumnezeu, că, oricare ar fi tainele pe care le-am învățat din cartea M. (așadar deși înaintea ochilor noștri se întinde chipul și tiparul lumii întregi), totuși nu ni se arată cîte urmează să suferim și nici ceasul morții noastre nu-l știm, doar Dumnezeu îl știe; în felul acesta trăim fiind pregătiți în fiecare clipă. Dar despre aceasta mai multe vom spune în *Mărturisirea* noastră, unde vom arăta cele 37 de pricini pentru care facem acum cunoscută Fraternitatea noastră și dezvăluim asemenea înalte taine, și anume fără constrîngere și fără răsplată. De asemenea făgăduim mai mult aur decît îi aduc Regelui Spaniei amîndouă Indiile la un loc; pentru că Europa are prunc în pîntec și va da naștere unui copil puternic, care va avea nevoie ca nașul său să-i facă un dar mare.

După moartea lui J. O., fratele R. C. n-a șovăit, ci, de îndată ce a putut, i-a chemat pe toți laolaltă și (după cum bănuim) i s-a pregătit mormîntul. Deși nici pînă acum noi (care rămăseserăm cei din urmă) n-am aflat unde a murit iubitorul nostru frate R. C. și nu știm nimic mai mult decît numele celor care au început și al tuturor urmașilor lor, totuși a ajuns la știrea noastră o taină, pe care, prin cuvinte întunecate și ascunse, și vorbe privitoare la cei 100 de ani [de tăinuire], fratele A., urmașul lui D. (care era din ultimul și al doilea rînd și a doua urmare, și a trăit printre mulți dintre noi) ni le-a împărtășit cu privire la al treilea rînd și a treia urmare. Altfel trebuie să mărturisim că după moartea pomenitului A., nici unul dintre noi n-a mai știut nimic mai mult despre fratele R. C. și primii săi frați și tovarăși decît ceea ce rămăsese din ei în *Bibliotheca* noastră filozofică, în al cărei cuprins întîietatea o aveau *Axiomata*, *Rota Mundi*, cea mai măiestrită, și *Protheus*, cea mai folositoare. De asemenea, nu știm foarte bine dacă cei dintr-al doilea rînd au fost la fel de înțelepți ca aceia dintîi și dacă li s-a dat îngăduință să cunoască toate tainele. Ceva mai departe vom spune bunului nostru cititor nu numai ceea ce am auzit despre înmormîntarea lui R. C., ci vom face cunoscut lumii, în virtutea prevederii, îngăduinței și poruncii lui Dumnezeu, căruia ne supunem cu deplină credință, că, dacă vom fi întrebați cu chibzuință și dragoste creștinească, nu ne vom teme să destăinuim tuturor, într-o tipăritu-

ră, numele și prenumele noastre, întîlnirile la care luăm parte, precum și orice s-ar mai putea cere din ceea ce se află în mîinile noastre.

Și acum iată, povestit pe temeiul adevărului, felul cum am găsit pe omul luminat de Dumnezeu, *Fra*[*ter*] C. R. C. Cînd A. a răposat în *Gallia Narbonensis*, l-a urmat iubitorul nostru frate N. N. După ce omul acesta a venit la noi să rostească jurămîntul solemn de credință și taină, el ne-a dat de știre *bona fide* că A. l-a liniștit și l-a întărit spunîndu-i că nu va mai trece multă vreme pînă cînd Fraternitatea noastră va trebui să rămînă ascunsă, ci va fi folositoare, trebuincioasă și vrednică de încredere pentru întregul neam german; lucru de care era mîndru. În anul următor, după ce și-a încheiat cu bine învățătura și își pusese în gînd să călătorească, fiind pentru aceasta destul de înlesnit datorită pungii lui Fortunatus, s-a gîndit (fiind un bun arhitect) să schimbe ceva la locuința sa și să o facă mai trainică. În timp ce lucra la această înnoire, a dat peste o tabelă memorială, turnată în bronz și conținînd numele tuturor fraților și încă un număr mic de alte lucruri. Tabela aceasta urma s-o strămute într-o altă boltă, mai potrivită; pentru că unde și cînd a murit *Fra*[*ter*] R. C., sau în ce țară era înmormîntat, a fost tăinuit de înaintașii noștri și ne-a rămas neștiut. În tabela aceea era înfipt un piron destul de puternic, astfel că atunci cînd a fost smuls de acolo, s-a desprins o dată cu el, din peretele subțire, cu tencuială cu tot, o piatră îndeajuns de mare și astfel, fără să fi fost căutată anume, s-a descoperit ușa. Văzînd asta, cu bucurie și dor, am dărîmat și ce mai rămăsese din perete, și am scos la iveală ușa, pe care era scris cu litere mari *POST 120 ANNOS PATEBO* [*Mă voi deschide după 120 de ani*] cu anul de la nașterea Domnului scris dedesubt. Prin urmare, i-am adus mulțumiri lui Dumnezeu și n-am mai făcut nimic în noaptea aceea, pentru că aveam de gînd să ne uităm prin a noastră *Rota* [*Mundi*]. Dar ne referim din nou la *Mărturisire*, deoarece ceea ce dăm aici în vileag, dăm în vileag spre a veni în ajutorul celor vrednici de el, însă pentru cei nevrednici (cu voia lui Dumnezeu) va fi de puțin folos. Pentru că, așa cum ușa noastră a fost, după atîția ani, descoperită ca prin minune, tot astfel se va deschide o ușă către Europa (după ce zidul va fi dărîmat), ușă care începe să se arate încă de pe acuma, lucru așteptat de mulți cu vie dorință.

În dimineața următoare am deschis ușa și s-a arătat vederii noastre o boltă cu șapte laturi și șapte colțuri, fiecare latură avînd o lățime de cinci picioare și o înălțime de opt picioare. Deși soarele nu lumina niciodată această boltă, totuși ea era luminată de un alt soare, care a învățat să lumineze de la soare și era așezat sus, în mijlocul tavanului. În mijlocul criptei, în loc de lespede de mormînt se afla un altar rotund acoperit cu un strat de bronz pe care stătea scris, cu litere săpate:

A. C. R. C. Hoc universi compendium vivus mihi sepulchrum feci.

[Acest compendiu al universului l-am făcut în timpul vieții, ca să-mi fie mormînt]

Jur împrejurul marginii cercului stătea scris:

Jesus mihi omnia [Isus este totul pentru mine]

În mijloc erau patru figuri, înconjurate cu cercuri și scrise jur împrejur:

1. *Nequaquam vacuum* [Nu există niciunde vid]
2. *Legis Jugum* [Jugul Legii]
3. *Libertas Evangelii* [Libertatea Evangheliei]
4. *Dei gloria intacta* [Neștirbita slavă a lui Dumnezeu]

Toate acestea sînt limpezi și strălucitoare, precum și cei șapte pereți și cele două *Heptagoni*: astfel că am îngenuncheat cu toții și am adus mulțumiri singurului înțelept, singurului puternic și singurului veșnic Dumnezeu, care ne-a învățat mai mult decît toate mințile oamenilor la un loc ar fi putut descoperi, lăudat fie sfîntul său nume. Cripta aceasta am împărțit-o în trei părți, partea de sus sau tavanul, pereții sau laturile și podeaua sau pardoseala.

Despre partea de sus deocamdată nu veți afla mai mult decît că era împărțită în triunghiuri care, pornind de la capetele fiecăruia dintre pereți își uneau vîrfurile în lumina strălucitoare din centru; dar ce este conținut acolo (cei care sunteți dornici de societatea noastră) o să vedeți, Dumnezeu vrînd, cu propriii voștri ochi; iar fiecare parte sau perete este împărțit în zece figuri, fiecare cu diferitele sale figuri și inscripții, așa cum, potrivit adevărului, sînt spuse și arătate *Concentratum* aici, în cartea noastră.

Pardoseala este și ea împărțită în triunghiuri, dar, deoarece în ele este descrisă puterea și legea cîrmuitorilor mai mici [stelele], renunțăm să le arătăm, de teamă că lumea cea rea și lipsită de evlavie să nu se folosească greșit de ele. Dar cei care au din belșug leacul ceresc împotriva răului calcă și zdrobesc fără teamă și vătămare capul șarpelui celui vechi și plin de răutate, lucru pentru care această vreme a noastră este foarte potrivită. Fiecare dintre laturi sau pereți are o firidă sau un scrin pe care sînt așezate diferite lucruri, îndeosebi toate cărțile noastre, pe care de altfel le avem. Și se mai află și *Vocabularul* lui Teoph[rastus] Par[acelsus] [din] Ho[henheim] și cel în temeiul căruia noi vorbim zilnic unii cu alții. Și de asemenea *Itinerarius* [*Drumul*] și *Vita* [*Viața*] lui [C. R. C.], din care este luată cea mai mare parte a spuselor noastre de aici. Într-un sipet erau ocheane de diferite puteri, precum, în altă parte, clopoței, candele și mai ale minunate cîntece artificiale, aproape toate făcute cu țelul ca, dacă, după multe sute de ani, s-ar putea ca Ordinul sau Fraternitatea noastră să se afle nimicită, ea să poată fi făcută la loc doar datorită acestei cripte.

Apoi, deoarece pînă atunci nu văzusem leșul tatălui nostru cel plin de grijă și înțelepciune, am dat altarul la o parte, am ridicat de acolo o placă grea de bronz și am găsit un trup frumos și măreț, întreg și nemistuit, ca și viu, deopotrivă cu chipul pe care îl înfățișăm aici, cu toate veșmintele și podoabele sale. Ținea în mînă o carte din pergament numită I., care, după Biblie, este bogăția noastră cea mai de preț și care ar trebui să fie făcută cunoscută lumii, pentru a fi judecată [după vrednicia ei]. La sfîrșitul acestei cărți se afla următorul *Elogium*:

Granum pectori Jesu insitum.

C. Ros. C. ex nobili atque splendida Germaniae R. C. familia oriundus, vir sui seculi divinis revelationibus subtilissimis imaginationibus, indefessis laboribus ad coelestia, atque humana mysteria; arcanave admissus, postquam suam (quam Arabico & Africano intineribus Collegerat) plusquam regiam, atque imperatoriam Gazam; suo seculo nondum convenientem, posteritati eruendam custodivisset & jam suarum artium & nominis, fides acconjunctissimos herides instituisset, mundum minitum omnibus motibus magno illi respondentem fabricasset hocque tandem preteritarum, presentium, & futurarum, rerum compendio extracto, centenario major non marbo (quem ipse nunquam corpore expertus erat, nunquam alios infestare sinebat) ullo pellente sed spiritu Dei evocante, illuminatam animam (inter Fratrum amplexus & ultima oscula) fidelissimo creatori Deo reddidisset, Pater dilectissimus, Fra[ter] : suavissimus, praeceptor fidelissimus, amicus integerimus, a suis ad 120 annos hic absconditus est.[1]

[O sămînță îngropată în pieptul lui Isus. C[hristian] Ros[en] C[reutz] își are obîrșia în nobila și vestita familie germană a R[osi] C[rucienilor]; un om căruia i s-au vădit misterele și tainele cerului și ale pămîntului prin dezvăluiri dumnezeiești, prin cugetări preasubtile [și] prin neostenitele sale strădanii. În călătoriile sale prin Arabia și prin Africa a adunat o avuție care o întrece pe cea a regilor și a împăraților; dar, găsind că aceasta nu este potrivită vremii sale, a păstrat-o ca să fie descoperită de posteritate și a numit moștenitori foarte legați de el prin credința ce i-o purtau, moștenitori ai cunoștințelor precum și ai numelui său. A construit un microcosmos corespunzînd în toate mișcările sale macrocosmosului și pînă la urmă a alcătuit acest compendiu al lucrurilor trecute, prezente și viitoare. Apoi, trecînd de o sută de ani, deși neavînd de îndurat nici o boală în trupul său, după ce nu lăsase nici pe alții să îndure nici ei vreo boală, ci chemat de spiritul lui Dumnezeu, îmbrățișat și sărutat de frații săi, și-a dat sufletul său luminat

[1] Din diferitele indicații date, anul în care se spune că a fost descoperit mormîntul rezultă a fi 1604. Potrivit lui *Confessio* (v. mai jos, p. 271), Fratele R. C. era născut în 1378 și a trăit 106 ani. A murit deci în 1484. Mormîntul lui a fost descoperit după 120 de ani de la moartea sa — adică în 1604.

lui Dumnezeu, creatorul său fără de greș. Un Tată preaiubitor, un Frate plin de dragoste, un Învățător cu totul nešovăielnic, un prieten preacredincios, el a fost ascuns aici de către ai săi pentru 120 de ani.]

Dedesubt s-au semnat:

1. *Fra[ter] I. A., ales de Fr[ater] C. H. drept căpetenie a Fraternității*
2. *Fr[ater] G. V. M. P. C.*
3. *Fra[ter] R. C., mai tînărul moștenitor al [casei] S[fîntului] Spirit*
4. *Fra[ter] B. M., P. A., Pictor* și *Arhitect*
5. *Fr[ater] G. G. M. P. I. Cabalist*

[Frații] din cel de-al Doilea Cerc

1. *Fra[ter] P. A. Urmaș Fr[atns] I. O., Mathematicus*
2. *Fra[ter] A., Urmaș [Fra]tns P. D.*
3. *Fra[ter] R., Urmaș patris C. R. C.*, cu *Isus biruitor*.

La sfîrșit stătea scris:

Din Dumnezeu ne naștem, întru Isus murim, prin Sfîntul Spirit renaștem.

La vremea aceasta muriseră fratele I. O. și Fra[ter] D., dar unde poate fi oare găsit locul îngropăciunii lor? Nu ne îndoim deloc că Fra[ter] Senior al nostru are un mormînt asemănător și vreun lucru deosebit așezat în pămînt, poate ascuns deopotrivă. Nădăjduim de asemenea că pilda aceasta a noastră îi va îndemna și pe alții să caute cu mai multă hărnicie numele lor (pe care de aceea le-am făcut cunoscute) și să caute locul unde sînt înmormîntați; pentru că cei mai mulți dintre ei, datorită faptului că se îndeletnicesc cu medicina, sînt încă știuți și prețuiți printre oameni foarte bătrîni: astfel poate ca Gaza [averea] noastră va fi sporită sau cel puțin mai limpede lămurită.

Cît privește *Minutus mundus* [*Lumea în amănunțime*], l-am găsit într-un alt mic altar, mai minunat decît și-ar putea închipui înțelegerea omenească; dar o să-l lăsăm nedescris pînă cînd vom primi cu adevărat un răspuns cu privire la această *Fama* a noastră, scrisă în curățenia inimii. Astfel că l-am acoperit din nou și așezat deasupră-i altarul, am închis ușa și am pecetluit-o cu toate pecețile noastre. Apoi, învățați și porunciți de *Rota*, am ajuns cu vederea noastră la anumite cărți, printre care se află și M. (cărți puse în grija vrednicului de laudă M. P., dezlegîndu-l de grija gospodăriei noastre). La sfîrșit, ne-am despărțit unii de alții și i-am lăsat pe moștenitorii firești stăpîni peste nestematele noastre. Iar acum așteptăm răspunsul și judecata celor învățați, precum și a celor neînvățați.

Oricum, știm că va avea loc pretutindeni o adîncă schimbare, atît în rînduiala celor ce țin de Dumnezeu cît și în a celor omenești; și că schim-

barea va fi pe măsura dorințelor noastre și a așteptării celorlalți. Pentru că se cuvine ca, înainte să răsară soarele, să se ivească și să prindă ființă Zorile, adică o limpezire a cerului, o lumină divină. Astfel că, între timp, cîțiva oameni, puțini, care își vor spune numele, ni se pot alătura, făcînd astfel să crească numărul acestei Fraternități și respectul față de ea și, inițiindu-se în chip fericit și dorit de noi în *Canoanele filozofice* ale noastre, prescrise nouă de fratele R. C., să se împărtășească laolaltă cu noi din avuțiile noastre (care nu dau greș și nu vor fi irosite), ca să fie, în smerenie și dragoste mîntuiți de chinurile acestei lumi și să nu pășească atît de orbește în cunoașterea minunatelor lucrări ale lui Dumnezeu.

Dar, de asemenea, pentru că fiecare creștin e îndreptățit să știe de ce religie și credință suntem, mărturisim că îl cunoaștem pe Isus Cristos (cel care, în această vreme din urmă, și îndeosebi în Germania, se bucură de credința cea mai limpede și mai curată și este astăzi nepîngărit și scăpat de toți oamenii plini de îndoială, eretici și falși profeți), menținut, apărat și propovăduit în anumite țări bine cunoscute. De asemenea ne slujim de două Sacramente, așa cum au fost ele statornicite cu toate rînduielile și ceremoniile primei Biserici reformate. În *Politia* (*Constituția*) recunoaștem Imperiul roman și *Quarta Monarchia* drept căpetenia noastră creștină; cu toate că știm ce schimbări stau să aibă loc și am dori din inimă să împărtășim știința noastră și altor oameni credincioși în Dumnezeu, totuși manuscrisul acesta din mîinile noastre nu poate fi, în afară de Dumnezeu, adus la cunoștința obștească și nici un ins nevrednic nu ni-l poate lua cu sila. Însă noi ne vom bucura de ajutor tainic într-o asemenea bună strădanie, după cum Dumnezeu ne va îngădui asta sau ne va opri. Pentru că Dumnezeul nostru nu este orb, ca Fortuna păgînă, ci este podoaba Bisericii și cinstea Templului. Filozofia noastră nu este o născocire nouă, ci aceea pe care a primit-o Adam după cădere și de care s-au folosit Moise și Solomon. De asemenea, ea nu trebuie mult pusă la îndoială sau supusă împotrivirii altor păreri sau înțelesuri, pentru că adevărul este aducător de pace, scurt și în toate asemenea sieși, și în chip deosebit în armonie cu *Jesus in omni parte* și cu toți părtașii. Și, după cum el este adevăratul Chip al Tatălui, tot așa ea este Chipul lui. Nu se va spune: este adevărat potrivit Filozofiei, dar neadevărat potrivit Teologiei. Este adevărat că adevărul la care au ajuns Platon, Aristotel, Pitagora și alții și întru care și-au arătat măreția Enoh, Avraam, Moise, Solomon și mai ales pe care îl întărește minunata carte a Bibliei. Toate spusele acestora s-au îmbinat într-un întreg și se alcătuise într-o sferă sau un Glob al cărui fiecare punct se află întocmai la aceeași depărtare de Centru, despre care mai pe larg și mai pe față se va vorbi la întrunirea Fraternității Cristianiene.

Iar (mai ales în această vreme a noastră) în privința păcătoasei și blestematei prefaceri în aur, care a ajuns să aibă cea mai mare însemnătate și sub semnul căreia multe haimanale și mulți pungași săvîrșesc mari ticăloșii și-i păcălesc pe oameni și se folosesc hoțește de încrederea pe care o dobîndesc [prin făgăduințele lor]. Într-adevăr, astăzi oameni altminteri cu bună judecată socotesc că prefacerea metalelor în aur este piscul și *fastigium* [încununarea] filozofiei, aceasta fiind năzuința și dorința lor: pe acel Dumnezeu îl vor prețui și îl vor cinsti cel mai mult, care îi poate ajuta să îngrămădească belșug de aur, aur pe care, cu rugi necugetate, nădăjduiesc să-l dobîndească de la Dumnezeul atotștiutor și cunoscător al tuturor inimilor. Tocmai de aceea, prin darurile pe care le facem, aducem obștească mărturie că adevărații filozofi sînt de cu totul altă părere, nepunînd nici un preț pe făurirea aurului, care este doar un *parergon* [un adaus] în afara căruia ei stăpînesc o mie de lucruri mai de preț.

Noi spunem, împreună cu iubitorul nostru tată R. C. C. *Phy*: *aurum nisi quantum aurum* [aur dar nu întrucît este aur], ci pentru că prin el pricepem întreaga Fire: [adevăratul filozof] nu se bucură că poate făuri aur și nici, așa cum a spus Cristos, că diavolii i se supun, ci este fericit că vede cerurile deschizîndu-se și pe îngerii Domnului urcînd și coborînd și că își vede numele scris în cartea vieții. De asemenea, stăm mărturie că, sub numele de *Chymia* au apărut multe cărți și multe chipuri spre *Contumelia gloriae Dei* [ocara slavei lui Dumnezeu], cărți și chipuri pe care o să le numim cînd va veni vremea, dînd celor cu inima curată un Catalog sau catastif al lor. Și îi rugăm pe toți cei învățați să fie cu grijă în fața unor asemenea cărți: pentru că vrăjmașul nu se odihnește nici o clipă, ci își seamănă buruienile, pînă cînd cineva mai puternic decît el le smulge și le stîrpește. Astfel că, potrivit voinței și gîndului lui *Fra* [*ter*] C. R. C., noi, frații săi, cerem tuturor învățăților din Europa care vor citi (trimise în cinci limbi) *Fama* noastră și *Confesio* a noastră să aibă bunăvoința de a cîntări cu multă chibzuință ceea ce propunem noi și să cerceteze de aproape și cu multă pătrundere meșteșugurile lor și să se uite cu mare sîrg la vremea de acum și apoi să-ți spună și să-și tipărească părerea fie *Communicationis consilio* [prin sfatul obștesc], fie *singulatim* [om de om].

Și, cu toate că acum nu pomenim nici nume, nici întîlniri, totuși este sigur că părerea fiecăruia va ajunge în mîinile noastre, în orice limbă ar fi scrisă; oricine își va da numele va izbuti să vorbească unora dintre noi, fie prin viu grai, fie, dacă este vreun împiedicămînt, în scris. Și spunem, ca fiind un adevăr, că orice om care ne va purta gînd bun cu rîvnă și din inimă va avea de cîștigat în privința averii, a trupului și a sufletului; însă cei cu inima mincinoasă, sau domici numai de înavuțire, să știe din capul locului că nu vor fi în stare să ne vatăme în nici un fel, ci vor aduce asupra lor

năruire și nimicire. De asemenea, locuința noastră (deși o sută de mii de oameni au văzut-o și au privit-o de aproape) va rămîne pe veci neatinsă, nevătămată și ascunsă de cei răi.

SUB UMBRA ALARUM TUARUM JEHOVA
[ÎN UMBRA ARIPILOR TALE, DOAMNE]

CONFESSIO FRATERNITATIS
SAU
MĂRTURISIREA VREDNICEI DE LAUDĂ FRATERNITĂȚI A PREACINSTITULUI ORDIN AL ROZICRUCIENILOR CĂTRE TOȚI ÎNVĂȚAȚII EUROPEI

Nimic din ceea ce se află rostit și adus la cunoștința tuturor, prin mai sus arătata *Fama*, cu privire la Fraternitatea noastră să nu fie judecat cu ușurătate și să nu fie socotit ca o născocire deșartă și cu atît mai puțin să nu fie primit ca și cînd ar fi doar o închipuire a noastră. Este vorba de faptul că Stăpînul nostru al tuturor, Jehova, o să schimbe cursul Firii (care, văzînd că se apropie Sabatul Domnului și că răstimpul s-a împlinit, se grăbește iarăși către începutul începuturilor). Iar ceea ce pînă acum a fost căutat cu mare chin și cu strădanie zilnică este acum vădit chiar pentru cei cărora nu le pasă și abia dacă s-au gîndit o clipă la asemenea lucru; dar cei care îl doresc, o fac într-un chip silit și ca pe o poruncă, pentru ca viața celor cucernici să fie scăpată de cazne și munci și să nu mai fie supusă furtunilor Norocului nestatornic; în schimb ca prin aceasta răutatea celor fără credință să fie sporită și înmulțită prin pedepsirea pe care o merită pe deplin.

Cu toate că nimeni nu ne poate bănui de fie și cea mai mică erezie, sau de vreun început de rea uneltire împotriva puterii lumești, noi osîndim Răsăritul și Apusul (înțelegînd prin aceasta pe Papă și pe Mahomed), ca fiind blestemători împotriva Domnului nostru Isus Cristos, și totodată aducem în dar, cu bună inimă față de căpetenia Imperiului Roman, rugăciunile și tainele noastre, precum și mari comori de aur.

Și ne-am mai gîndit că ar fi bine, de dragul învățaților, ca, dacă se află cumva în *Fama* vreun lucru prea adînc, prea ascuns și prea cufundat în întuneric sau, din anumite pricini, deloc pomenit și lăsat nerostit, să mai adăugăm ceva la cele spuse în *Fama* și să le deslușim mai limpede, nădăjduind că prin aceasta învățații ne vor da mai bună ascultare și vor fi mai pregătiți pentru scopul nostru și mai dornici de a-l vedea împlinit.

În ceea ce privește schimbarea și îndreptarea Filozofiei credem că (atît cît este de trebuință în clipa de față) am spus îndeajuns, și anume că Filozofia este neîndestulătoare și plină de greșeli. Noi însă nu ne îndoim că,

deși mulți, greșind, susțin (nu știu de ce) că ea este deplină și bine întemeiată, Filozofia își dă cea din urmă suflare și stă să moară.

Însă, așa cum, de obicei, chiar în locul sau în țara unde a izbucnit o boală nouă și neobișnuită, Firea descoperă, tot acolo, un leac împotriva acelei boli, tot așa, pentru multele neputințe ale Filozofiei, se află fără putință de îndoială, mijloace potrivite [de a le înlătura], mijloace care, în Patria noastră, se găsesc îndeajuns pentru ca ea, Filozofia, să ajungă iarăși să aibă temelii trainice datorită cărora să se înnoiască întru totul.

Noi nu avem altă Filozofie decît aceea care este căpetenia și însumarea, temeiul și cuprinsul tuturor priceperilor, științelor și artelor, Filozofie care (dacă ne uităm bine la vremurile noastre) conține multă Teologie și medicină, dar prea puțin din înțelepciunea legii, și cercetează cu sîrguință atît cerul cît și pămîntul. Sau, pentru a vorbi pe scurt, aceea care îl vădește și îl rostește îndeajuns pe Om. Ca atare, toți învățații care ni se vor face cunoscuți și se vor alătura Fraternității noastre vor afla de la noi mai multe taine decît au putut ei ști sau cunoaște, crede sau rosti pînă acum.

Prin urmare, pentru a spune pe scurt care este gîndul nostru, trebuie să ne dăm cu mare grijă silința ca, la întîlnirea și cuvîntarea noastră, să nu se iște doar uimire, ci ca totodată fiecare să înțeleagă că, deși punem foarte mare preț pe asemenea taine, socotim de datoria noastră să le facem vădite și cunoscute multor oameni.

Pentru că trebuie să socotim și să credem că gîndul acesta al nostru, de voită împărtășire, o să trezească în oameni multe și felurite gînduri, deoarece ei n-au știut pînă acum de *Miranda sexta aetatis* [Vrednica de mirare a șasea vîrstă]; și mai sînt cei ce cred că cele ce au să vină sînt deopotrivă cu cele de acum și sînt împiedicați să vadă adevărul prin tot felul de tulburări ale vremii noastre celei de acum, în așa măsură încît ei nu trăiesc altminteri în lume decît ca niște oameni fără de minte și orbi, care în limpedea strălucire a zilei însorite nu pot cunoaște și desluși decît prin simțire.

Cît privește prima parte [*Fama*], noi credem că înnoirile, cugetările și cunoașterea iubitorului nostru Tată Christian (privitoare la tot ceea ce, de la începutul lumii, înțelepciunea omenească a aflat, a născocit, a zămislit și îndreptat, și la tot ceea ce ea a propovăduit și a răspîndit, fie prin dezvăluirea făcută de Dumnezeu, fie prin slujirea de către îngeri și spirite, fie prin ascuțimea și adîncimea înțelegerii, fie prin îndelungata cercetare [a lucrurilor lumii], folosirea lor și deprinderea cu ele) sînt atît de minunate, vrednice și mari încît, dacă ar fi ca toate cărțile să piară și, prin îngăduința lui Dumnezeu, toate scrierile și învățăturile să fie pierdute, doar cu singur ajutorul lor urmașii ar fi în măsură să așeze o nouă temelie și să aducă din nou adevărul la lumină; este o lucrare poate nu atît de greu de făcut, întocmai așa cum ne-am dărîma casa noastră veche și dărăpănată și apoi ne-am

lărgi curtea din față, am aduce lumini în odăi și apoi am schimba ușile, scara și toate celelalte potrivit cu planul nostru.

Dar cine oare n-ar primi cu gînd bun acest lucru, și anume ca el să fie adus la cunoștința tuturor mai bine decît să fie ținut ascuns și păstrat, ca o podoabă deosebită pentru timpul sorocit ce va veni?

Prin urmare, n-am fi poposit și rămas noi, cu toată inima, între marginile singurului adevăr (pe care oamenii îl caută pe atîtea căi greșite și strîmbe) dacă nu i-ar fi plăcut lui Dumnezeu să aprindă asupra noastră al șaselea *Candelabrium*? Nu ne-ar fi fost mai bine să nu ne pese [și astfel] să nu ne temem de foame, de sărăcie, de boală și de bătrînețe? Nu era oare preabine să locuiești într-un loc [astfel așezat] încît nici oamenii care trăiesc dincolo de rîul Gange, în Indii, să nu poată ține nimic ascuns și nici cei care trăiesc în Peru să nu fie în stare să-și țină tăinuite de tine gîndurile lor?

Nu era oare lucru neprețuit ca, trăind astfel, să poți citi o singură carte și, citind-o, să înțelegi și să-ți amintești tot ceea ce din toate celelalte cărți laolaltă (trecute, de față și viitoare) a fost, este și va fi de învățat?

Ce minunat ar fi să poți să cînți și, în loc de pietre și stînci, să se ia după tine perlele și nestematele, în loc de fiare sălbatice — spirite, și în loc de stăpînul iadului Pluton să aduci la tine pe preaputernica prințesă a lumii.

Numai că sfatul lui Dumnezeu este cu totul altul, căci el a hotărît acum să crească și să sporească numărul Fraternității noastre, ceea ce suntem gata să facem cu bucurie, pentru că, înainte de aceasta, am dobîndit marea comoară fără să ne fi făcut cumva vrednici de ea și fără să fi nădăjduit sau gîndit că am putea-o dobîndi. Iar acum avem de gînd, cu aceeași credință, să ne supunem îndemnului lui Dumnezeu astfel încît nu ne va opri de la aceasta nici mila și îndurarea față de copiii noștri (copii pe care cîțiva din Fraternitate îi au), pentru că știm bine că aceste bunuri nenădăjduite nu pot fi nici moștenite, nici dobîndite din întîmplare.

Iar dacă se va găsi cineva care, pe de altă parte, să se îndoiască de buna noastră judecată [văzînd că] punem atît de slobod la îndemîna tuturor oamenilor comorile noastre, fără să facem nici o deosebire între ei și nu arătăm prețuire și alegere mai degrabă celor cucernici, învățați, înțelepți sau celor de rang regesc decît oamenilor de rînd, noi nu îl vom contrazice, dat fiind că asemenea lucru nu e ușor și lesnicios [de judecat]; totodată le vom spune că ale noastre *Arcana* sau taine nu vor fi cu nici un chip împărtășite și aduse la cunoștința tuturor. Cu toate că *Fama* a fost dată în vileag în cinci limbi și poate fi citită de oricine, totuși știm prea bine că mințile cele neînvățate și necioplite nu vor primi darul nostru; după cum tot atît de bine știm că vrednicia celor ce vor fi primiți în Fraternitatea noastră nu ne va fi prețuită și făcută cunoscută de grija omenească, ci potrivit Rînduielii noastre în pri-

vința Dezvăluirii și Vădirii. Astfel că cei nevrednici ne pot striga și chema de o mie de ori, se pot înfățișa și da pe ei înșiși nouă de o mie de ori: Dumnezeu a poruncit urechilor noastre să nu audă pe nici unul dintre ei; într-adevăr, Dumnezeu ne-a împrejmuit cu nouri în așa fel încît împotriva noastră, slujitorii săi, nu se poate săvîrși nici o silnicie și nici o putere nu are putere asupra noastră, de aceea noi nici nu putem fi văzuți și cunoscuți de cineva, decît dacă ar avea ochi de vultur. Am socotit că trebuie să răspîndim *Fama* în limba fiecăruia pentru ca nimeni să nu fie lipsit de cunoașterea cărții, nici cei neînvățați, pe care Dumnezeu nu vrea să-i lipsească de fericirea Fraternității noastre, Fraternitate care va fi împărțită în anumite ranguri, asemenea celor ce locuiesc în cetatea Damascului din Arabia și care au cetatea altfel rînduită decît ceilalți arabi. Într-adevăr, acolo nu cîrmuiesc decît cei înțelepți și dăruiți cu minte [luminată]; aceștia, prin îngăduința regelui [lor] fac anumite legi; și în Europa (cu privire la care avem o descriere a Părintelui nostru Christian) cîrmuirea va fi rînduită potrivit pildei lor, atunci cînd ceea ce o pregătește va fi fost făcut și se va fi petrecut. Așadar Trîmbița noastră va scoate pentru toți un sunet puternic și o mare zarvă atunci cînd ceea ce acum este știut de puțini (și este tăinuit, ca un lucru care urmează să aibă loc, deslușit deocamdată numai în numere și chipuri) va fi spus tuturor, umplînd lumea întreagă cu el. Chiar și în mai vechiul fel, mulți oameni credincioși au lovit, pe ascuns și cu deznădejde, în tirania Papei, Papă care mai tîrziu, în Germania, cu mare, hotărîtă și deosebită rîvnă, a fost răsturnat de pe tronul său și călcat în picioare, dar a cărui din urmă cădere a fost amînată și păstrată pentru vremurile noastre, cînd va fi sfîșiat în bucăți cu unghiile și, datorită unui glas nou, glasul nou al unui leu, se va pune capăt zbieratului său de măgar. Lucru ce, știm bine, este destul de vădit și cunoscut multor oameni învățați din Germania, așa cum stau potrivită mărturie scrierile și congratulările dintre ei.

Putem aici spune răspicat tot ce s-a întîmplat din anul 1378 al Domnului (an în care s-a născut Părintele nostru Christian) și pînă acum, de vreme ce putem spune la șir ce anume schimbări a văzut în lume în acești 106 ani ai vieții sale, schimbări a căror însemnare a lăsat-o fraților noștri și nouă, să o citim după moartea sa. Dorința de a fi scurți care ne însuflețește nu ne îngăduie să le reînfățișăm acum, ca la un timp mai potrivit. Deocamdată este îndeajuns, pentru cei ce nu disprețuiesc spusa noastră atingînd-o pînă acum într-o măsură oarecare, să pregătească calea cunoașterii noastre și prieteniei cu noi.

Însă celui ce i s-a îngăduit să poată vedea și, spre sporirea înțelegerii sale, folosi, aceste mari litere și semne pe care Domnul Dumnezeu le-a scris și le-a întipărit în zidirea cerului și a pămîntului [îi spunem că] printre schimbările cîrmuirii, care a fost din timp schimbată și reînnoită, se numără de

pe acum (deși încă neștiută de el) și schimbarea vrută de noi. Și, după cum știm că nu va dispreţui poftirea și chemarea noastră, tot așa nimeni să nu se teamă de vreo înșelăciune, pentru că făgăduim să spunem deschis că cinstea și nădejdile nici unui om nu-l vor amăgi, ale nici unui om care ni se va face cunoscut sub pecetea tainei și va dori Fraternitatea noastră.

Însă mincinoșilor fățarnici și celor ce caută alte lucruri decît înțelepciune, noi le spunem, și stăm martori prin aceste împărtășiri obștești ale noastre, că lor nu ne putem face cunoscuţi, trădîndu-ne lor, și cu atît mai puțin vor fi ei în stare să ne vatăme în vreun fel sau chip fără îngăduința lui Dumnezeu; în schimb, neîndoielnic vor avea parte de toate pedepsele pomenite în *Fama*; astfel că planurile lor rele se vor întoarce împotriva lor, iar averile noastre vor rămîne neatinse și neclintite, pînă cînd va veni Leul și le va lua pentru folosul lui și le va întrebuința pentru întărirea și statornicirea împărăției Sale. Sîntem datori așadar să băgăm bine de seamă și să facem cunoscut orișicui că, sigur și mai presus de orice îndoială, Dumnezeu a hotărît să trimită și să dăruiască lumii, înainte de sfîrșitul ei, care are să aibă loc curînd, asemenea adevăr, lumină, viață și slavă cîte a avut primul om, Adam, și le-a pierdut în Rai, pentru ca mai apoi urmașii lui să fie, ca și el, supuși caznei. Dar, prin hotărîrea Domnului, va lua sfîrșit orice înrobire, fățărnicie, minciuni și întuneric, lucruri care, încetul cu încetul, o dată cu rotirea mare a lumii, s-au strecurat în toate meșteșugurile, înfăptuirile și cîrmuirile omenești și le-a cufundat în beznă pe cele mai multe dintre ele. Într-adevăr, de aici au purces nenumărate feluri de păreri greșite și de erezii, încît chiar omul cel mai înțelept cu greu își dădea seama a cui învățătură și credință ar trebui s-o urmeze și s-o îmbrățișeze, toate fiind greu și anevoie de deslușit, și aceasta pe de o parte pentru că erau opriți, împiedicați, călăuziți spre greșeli, datorită prețuirii prea mari date filozofilor și învățaților și, pe de alta, datorită adevăratei trăiri a vieții [așa cum este ea]. Iar cînd toate acestea vor fi desființate și înlăturate și va fi statornicită în locul lor o rînduială bună și adevărată, atunci va rămîne de adus mulțumire celor care s-au străduit din greu să o facă, numai că fapta însăși va fi pusă pe seama binecuvîntării de care are a se bucura vremea noastră.

Așa cum mărturisim acum de bună voie că mulți oameni de seamă vor fi de mare ajutor la înfăptuirea Prefacerii care stă să vină, tot așa dorim ca această cinstire să nu fie pusă pe seama noastră, socotind că asemenea faptă ne-a fost doar poruncită și hotărîtă pentru noi. Însă spunem și mărturisim deschis, urmîndu-l pe Domnul Isus Cristos, că mai degrabă se vor ridica pietrele cerînd să ne fie de folos decît să fie vreodată lipsă de înfăptuitori și de îndeplinitori ai hotărîrii lui Dumnezeu; dimpotrivă, Domnul Dumnezeu a și trimis înainte niște solii care vor sta mărturie a voinței sale, și anume cîteva stele noi, care se ivesc și sînt văzute pe cer în *Serpentarius* [conste-

lația Șarpelui] și în *Cygnus* [constelația Lebedei], stele care înseamnă și aduc la cunoștința oricui că sînt *Signacula* [Semne] puternice privitoare la lucruri grele și mari.[2] Ca atare, scrierile și semnele de taină sînt de mare trebuință, pentru toate lucrurile de acest fel pe care le descoperă oamenii. Cu toate că marea carte a Firii stă deschisă tuturor, totuși puțini sînt aceia care pot s-o citească și s-o înțeleagă. Iată i-au fost date omului două urechi să audă, doi ochi să vadă și două nări pentru miros, doar o singură gură pentru a vorbi, și ar fi lucru zadarnic să așteptăm să vorbim cu urechile sau să auzim cu ochii. Și de veacuri și vremi oamenii au văzut, vremi lungi au auzit, mirosit și pipăit. Acum mai rămîne ca, în scurtă vreme, să fie dată aceeași cinstire și limbii și de către aceiași oameni; tot ceea ce pînă azi a fost văzut, auzit și mirosit, acum, în sfîrșit, va trebui spus și rostit, atunci cînd Lumea se va trezi din greul, apăsătorul ei somn și oamenii, cu inima deschisă, fără nimic care să le acopere capul și desculți, vor vedea cu voioșie și cu bucurie noul Soare răsărind.

Aceste semne și aceste litere, după cum Dumnezeu le-a cuprins pe alocuri în Sfînta Scriptură sau Biblie, tot așa le-a întipărit în chipul cel mai vădit în minunata făurire a cerului și a pămîntului, ba chiar în toate jivinele. Într-adevăr, așa cum matematicianul și astronomul pot să știe cu mult înainte ce eclipse urmează să aibă loc, și noi putem fără greș ști dinainte și prezice bezna întunecărilor Bisericii și cît de mult vor dura. De la aceste semne sau litere am împrumutat scrierea noastră magică și am găsit și făurit o nouă limbă [doar] pentru noi, în care se vădește și se rostește firea tuturor lucrurilor. Astfel că nu e de mirare că nu suntem așa de lesne-vorbitori în alte limbi, limbi pe care le știm cu totul diferite de limba străbunilor noștri, Adam și Enoch, și care au pierit pe veci în urma încurcăturii de pe vremea turnului Babel.

Sîntem însă datori să vă facem să înțelegeți că mai stau în calea noastră niște Pene de Vultur. De aceea dăm strașnică povață tuturor să citească mereu și cu rîvnă Sfînta Biblie: cel care își va scoate de acolo toate bucuriile, acela să știe că s-a pregătit foarte bine să se alăture Fraternității noastre. Căci, după cum întreaga sumă și întregul cuprins al rînduielii noastre

---

[2] Despre „stelele noi" din constelațiile Șarpelui și Lebedei, vezi Johannes Kepler, *De stella nova in pede Sarpentarii; De stella incognita Cygni*, Praga, 1606 (retipărit în *Gesammelte Werke*, ed. M. Caspar, I, pp. 146 și urm.). De cînd au apărut, în 1604, noile stele, referirea la ele din nou aici pune accentul pe faptul că data 1604 este semnificativă. Acesta este anul în care se pretinde că a fost descoperit mormîntul lui Rosencreutz.

Peuckert (*Die Rosenkreuzer*, pp. 53 și urm.) discută acest pasaj. Aș sugera că semnificația religioasă a datei 1604 (data apariției noilor stele și aceea a descoperirii mormîntului) poate fi pusă în relație cu vreo anume formație, a „Oștirii evanghelice" în acel an. Vezi mai sus, pp. 49–52.

este că fiecare literă sau semn care se află în lume trebuie să fie învățat și bine cercetat, tot așa ni se aseamănă și sînt foarte aproape să se înfrățească cu noi cei care fac din Sfînta Biblie singura rînduială a vieții lor și un țel și un capăt al tuturor strădaniilor lor întru învățătură; ba chiar [ca Biblia] să le fie ceva care cuprinde și conține întreaga Lume. Și nu doar s-o aibă neîncetat în gură, ci să știe cum să înfăptuiască și să călăuzească adevărata înțelegere [care se găsește în ea] cu privire la toate vremile și vîrstele lumii. De asemenea, nu stă în obiceiul nostru să tîrîm prin piețe și să facem obștească Sfînta Scriptură; pentru că se află nenumărați oameni care o tîlcuiesc, unii pomenind-o și răsucindu-i înțelesul pe potriva gîndului lor, alții hulind și asemuind-o, veninos, cu un nas de ceară care poate sluji deopotrivă oamenilor bisericii, filozofilor, medicilor și matematicienilor. Împotriva tuturor acestora noi mărturisim și recunoaștem deschis că, de la începutul lumii nu le-a fost dată oamenilor o carte mai vrednică de prețuire, mai presus de orice, mai minunată și mai sănătoasă decît Sfînta Biblie. Binecuvîntat este cel ce o are, dar și mai binecuvîntat cel ce o citește cu rîvnă; iar cel mai binecuvîntat dintre toți este cel care o înțelege cu adevărat: acesta este asemenea Domnului și mult se apropie de el.

Orice s-a spus în *Fama* împotriva celor ce îi amăgesc pe oameni cu prefacerea metalelor în aur și cu leacul cel mai puternic din lume, trebuie să fie bine înțeles că acest atît de mare dar al lui Dumnezeu noi nu-l socotim un nimic și nu-l disprețuim. Darul Domnului aduce mereu cu sine nu numai cunoașterea Firii, nu numai propășirea medicinei, ci face vădite și deschise pentru noi nenumărate taine și minuni. Prin urmare se cere să dobîndim cu toată silința înțelegerea și cunoașterea filozofiei. Și apoi, în afară de aceasta, minți strălucite nu trebuie să fie atrase de Piatra Filozofală înainte de a deprinde cum se cuvine cunoașterea Firii. Cel ce rîvnește la minuni este de bună seamă o făptură fără sațiu, care a ajuns atît de departe încît nu pot să-l vatăme nici sărăcia, nici boala, mai mult, cineva mai presus de toți ceilalți oameni și care are putere asupra a tot ceea ce îi îngrijorează, îi tulbură și îi îndurerează pe alții, dar care s-ar deda apoi unor zădărnicii, cum ar fi să-și înalțe case, să facă războaie și să se arate în toate chipurile trufaș pentru că are comoară nesfîrșită de aur și argint.

Lui Dumnezeu nu-i plac astfel de oameni, dovadă că i-a înălțat pe cei umili și i-a surpat cu dispreț pe cei mîndri; celor care sînt oameni de puține vorbe le-a trimis pe sfîntul Înger, să le vorbească, în schimb pe flecarii necurați i-a mînat în sălbăticie și pustietate. Aceasta este dreapta răsplată a ispititorilor papistași, care și-au vărsat blestemele împotriva lui Cristos și care nici pînă acuma nu se abțin de la minciunile lor, acuma, în această lumină limpede și strălucitoare. În Germania, toate ticăloșiile și tertipurile lor urîcioase au fost dezvăluite, astfel încît, prin aceasta, să li se umple măsura

de păcate și să se apropie de sfîrșitul lor pedepsitor. Astfel că într-o zi se va petrece acest lucru: că gura acestor vipere o să fie astupată și întreita coroană o să fie nimicită, așa cum la întîlnirea noastră vom vorbi mai pe față și mai pe larg.

Drept încheiere a *Mărturisirii* noastre, trebuie să vă spunem cu toată dîrzenia că [este vremea] să lăsați deoparte, dacă nu toate, măcar cele mai multe cărți scrise de Alchimiști mincinoși, care consideră ceea ce fac drept o joacă sau o trecere de vreme, în timp ce ei fie hulesc Sfînta Treime, punînd-o în slujba unor lucruri zadarnice, fie îi amăgesc pe oameni cu numere foarte ciudate și cu vorbiri și ziceri întunecate, ca să îi stoarcă de ultimul ban; cum astăzi s-au răspîndit prea multe astfel de cărți, lucru pe care Dușmanul binelui omenesc îl face zilnic și îl va tot face, amestecînd pînă la capătul vremii buruiana cu sămînța cea bună, pentru a face Adevărul mai greu de crezut; numai că Adevărul este simplu, lesnicios și fățiș, în timp ce Minciuna este trufașă, înfumurată și spoită cu un soi de luciu care o face să pară cucernică și omenește înțeleaptă. Voi cei care aveți minte, feriți-vă de asemenea cărți și întoarceți-vă spre noi, care nu umblăm după banii voștri ci, dimpotrivă, vrem să vă dăm din marile noastre comori. Noi nu ieșim la vînătoare după avutul vostru născocind elixiruri mincinoase, ci dorim să vă facem părtași ai bunurilor noastre. Vă vorbim acum în pilde, dar [cînd va sosi clipa] vrem să vă aducem în fața unei înfățișări, înțelegeri, mărturisiri și cunoașteri a tuturor tainelor, cunoaștere care să fie dreaptă, simplă, ușoară și fără ascunzișuri. Noi nu vrem ca noi să fim primiți de voi, ci vă poftim la casele și la lăcașurile noastre mai mult decît regești, iar această poftire o facem, drept vorbind, nu din propria noastră dorință, ci (ca să știți și aceasta) ca și siliți de îndemnul Spiritului lui Dumnezeu, supunîndu-ne poruncilor sale, și anume acum, cu prilejul vremurilor pe care le trăim.

Oare ce credeți voi, oameni iubitori, și ce simțiți văzînd că acum înțelegeți și știți că noi recunoaștem despre noi că, fără ascunziș și minciună, credem în Cristos, îl osîndim pe Papă, ne dăruim adevăratei Filozofii, ducem o viață creștinească și nu e zi în care să nu chemăm, îmbiem și poftim tot mai mulți oameni în Fraternitatea noastră, oameni cărora, ca și nouă, li se arată Lumina lui Dumnezeu? Nu vă gîndiți pe îndelete cum ați putea începe legătura cu noi, nu numai cîntărind Darurile pe care le aveți în voi și avînd o bună cunoaștere a Cuvîntului lui Dumnezeu, ci și gîndindu-vă cu grijă la nedesăvîrșirea tuturor priceperilor și la multe alte lucruri nelalocul lor și căutînd o îndreptare a acestora, pentru a îndepărta mînia lui Dumnezeu și ca să fiți pe potriva vremii în care trăiți? Fără putință de îndoială că, dacă veți face așa, o să urmeze [pentru voi] un mare folos: acela că toate bunurile pe care Firea le-a împrăștiat în chip minunat pretutindeni în lume vor fi cîndva date cu totul vouă; și că o să fiți lesne despovărați de tot ceea ce

întunecă înțelegerea oamenilor și le împiedică buna lucrare, cum se întîmplă în mincinoasele excentrice și epicicluri.

Însă oamenii care umblă cu rîvnă după bunuri lumești, care fie că sînt orbiți de strălucirea aurului, fie că (pentru a spune ceva mai adevărat) sînt cinstiți acum dar se gîndesc că asemenea bogății nu se vor isprăvi niciodată, pot fi cu ușurință stricați și aduși către lene și către o viață plină de zarva trufiei, oamenii aceștia noi nu dorim să ne tulbure pacea cu strigătul lor zadarnic și deșert. Să-i lăsăm să creadă că, deși se poate dobîndi un leac care să vindece pe deplin orice boală, totuși cei pe care Dumnezeu a hotărît să-i vatăme cu boli, ținîndu-i astfel sub varga pedepsei, nu vor dobîndi niciodată asemenea leac.

Chiar așa stînd lucrurile și cu toate că putem umple de bogăție întreaga lume și s-o înzestrăm cu învățătură și cu toate că putem s-o scăpăm de nenumărate năpaste, totuși nu ne vom vădi și face cunoscuți nici unui om fără voia anume a lui Dumnezeu; într-adevăr, atît de departe de Dumnezeu va fi acela, oricine ar fi, care se gîndește să dobîndească bogățiile și cunoștințele noastre și să fie părtaș la ele fără voința lui Dumnezeu și împotriva ei, încît mai degrabă își va pierde viața căutîndu-ne și vrînd să ne întîlnească decît să ne găsească și să dobîndească [de la noi] mult dorita fericire a Fraternității Crucii cu trandafiri.

Lista ilustrațiilor

9 a) Frederic înfățișat ca Pelerinul fără Jartieră.
b) Frederic cel fără Jartieră îndeplinind sarcini de servitor. Stampe germane, 1621 (fără versurile însoțitoare), British Museum, Sala stampelor.

10 a) John Dee, *Monas Hieroglyphica*, Antwerp, 1564, pagina de titlu.
b) H. Khunrath, *Amphitheatrum Sapientiae Aeternae*, ediția de la Hanovra, 1609, pagina de titlu.

11 Peștera Iluminaților. După H. Khunrath, *Amphitheatrum Sapientiae Aeternae*.

12 Alchimistul-cabalist. După H. Khunrath, *Amphitheatrum Sapientiae Aeternae.*

13 Căsătoria Electorului palatin cu prințesa Elisabeta. Stampă germană, 1613. Colecția Sutherland, Ashmolean Museum.

14 a) Vulturul Habsburgic și Leul Palatin pe roata schimbătoare a norocului.
b) Vulturul Habsburgic triumfînd asupra lui Frederic căzut la pămînt. Stampe germane, 1621 (fără versurile însoțitoare). British Museum, Sala stampelor.

15 a) Sub aripile Vulturului Habsburgic triumfător. Stampă germană, 1621 (fără versuri). British Museum, Sala stampelor.
b) Sub aripile lui Iehova. Pagina de titlu la Theophilus Schweighardt, *Speculum Sophicum Rhodo–Stauroticum*, 1618.

16 Frederic pe Y-ul pitagoreic. Stampă germană, 1621. British Museum, Sala stampelor.

17 Julius Guglielmus Zincgreff, *Emblematum Ethico–Politicorum Centuria*, Oppenheim, 1619, pagina de titlu.

18 a), b), c) Leul Palatin păzind castelul din Heidelberg.
d) Noul în formă de Y conducîndu-i pe israeliți. Embleme (fără versurile însoțitoare în limba franceză) după Zincgreff, *Emblematum Ethico–Politicorum Centuria*.

19 a) Pagină din *Chymische Hochzeit Christiani Rosencreutz*, Strasbourg, 1616, înfățișînd semnul monadei lui John Dee.

Cuprins

Studiul eminentei cercetătoare britanice a epocii renascentiste reconstituie un curent de idei semnificativ, dar puțin cunoscut, al gîndirii europene. Fază intermediară între Renaștere și așa-numita revoluție științifică din secolul al XVII-lea, „iluminismul rozicrucian“ a contopit două tendințe divergente: iluminarea spirituală și cunoașterea de tip intelectual. Frances Yates se concentrează asupra perioadei de la începutul veacului al XVII-lea, cînd în Boemia au domnit, vreme de numai cîteva luni, Frederic, Elector palatin, și soția sa, fiica lui Iacob I al Angliei. Cercetarea „Manifestelor rozicruciene“ o îndreptățește pe autoare să susțină că acel scurt răstimp a fost o veritabilă epocă de aur a hermetismului, în care tradiția cabalistă a Renașterii s-a combinat cu aceea a alchimiei.

Pe coperta: Sefirot din *Opus mago cabalisticum* (Frankfurt, 1719) de Gregorius Anglus Sallwigt (alias von Welling)

ISBN 973-28-0884-5